ازہر الازہار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال **باب القیاس** القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر بهذا التفسیر لانه اقرب الی اللغة بقلة التغییر وما یتوهم انه لا یشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانه لا یطلق علیه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لا یتعدی منه وانما یتعدی مثله ولذا قیل هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الآخر واختیر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لا مثبت وزید لفظ المثل لان المتعدی هو مثل الحکم لا عین الحکم وانه حجة نقلاً وعقلاً وانما قال هذا لان بعض الناس ینکرون القیاس حجة لان الله تعالی قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یحتاج الی القیاس ولان النبی قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس اصله شبهة اذ لا یعلم ان هذا هو علة للحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولا یکون مباینا له وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظهار الحکم وعن الثالث ان شبهة العلة فی القیاس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وذلک جائز۔

مصنفؒ نے اجماع کی بحث سے فراغت پاکر قیاس کی بحث کا آغاز کیا۔ چنانچہ فرمایا:۔

باب القیاس :۔

قیاس کے لغوی معنی تقدیر (اندازہ کرنے) کے ہیں اور شرعی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں علت اور حکم میں فرع کو اصل کے ساتھ موازنہ کرنا (یعنی فرع کے اندر اصل کی علت موجود ہونے سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کر دینا) مصنفؒ نے قیاس کی دوسری تعریفوں کے مقابلہ میں یہ تعریف اس لئے اختیار کی کہ یہ معنی لغوی سے قریب تر ہے۔ بعضوں کا یہ شبہ باطل ہے کہ چونکہ اصل اور فرع کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے اس لئے یہ تعریف دو معدوم کے درمیان قیاس پر صادق نہیں آتی مثلاً مجنون کو عقل نہ ہونے کے لحاظ سے بچہ پر قیاس کرنا کہ مقیس اور مقیس علیہ دونوں عدمی ہیں کیونکہ اصل اور فرع کا اطلاق صرف موجود پر ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ قیاس کی تعریف بعضوں نے ان الفاظ سے کی ہے "تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع" (حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا) لیکن یہ تعریف درست نہیں کیونکہ حکم اصل کے لئے ایک وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے۔ اس اصل کے حکم کے مانند حکم فرع کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے قیاس کی تعریف ان الفاظ سے بھی کی گئی ہے "ھو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الآخر" (اصل کی علت کی طرح علت کے پائی جانے پر فرع میں اصل کے مماثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے) اس تعریف میں ابانة (ظاہر کرنے) کا لفظ لایا گیا کیونکہ قیاس درحقیقت حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا ہے۔ اور لفظ مثل بڑھا کر اشارہ کر دیا کہ بعینہٖ حکم اصل منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے مماثل اور مشابہ حکم منتقل ہوتا ہے "اور قیاس کی حجت شرعی ہے نقلی اور عقلی دلیلوں سے" مصنفؒ نے اس کی تصریح اس لئے کی کہ بعض لوگ حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں ان کی دو دلیلیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء۔ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔ جب قرآن میں ہر چیز کا بیان موجود ہے تو پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ بنی اسرائیل ایک زمانہ تک راہ راست پر رہے۔ یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انہوں نے موجودہ احکام پر غیر موجودہ احکام کا قیاس کرنا شروع کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوگئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا (۳) اور چونکہ قیاس کی بنا عقل پر ہے مشکوک ہے۔ اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ ان دلائل کا ترتیب وار جواب یہ ہے (۱) کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس محض ان کو واضح کر دیتا ہے (۲) بنی اسرائیل کا قیاس محض سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس تو اظہار احکام شرعیہ کے لئے ہے (۳) قیاس کی علت میں شبہ کا ہونا عمل کے منافی نہیں البتہ علم کے منافی ہے اور یہ جائز ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔

[illegible]

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال لم تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ فكل شئ في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي في متنه، وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء۔

بہر حال قیاس کے حجت ہونے پر نقلی دلیل یہ ہیں: (۱) قولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار۔ (سو عبرت پکڑو اے بصیرت والو) اعتبار کے معنی ہیں کسی چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹا دینا۔ گویا کہ یوں فرمایا کہ قیسوا الشئ علی نظیرہ۔ یعنی اشیاء کو اس کے نظائر پر قیاس کرو۔ یہ حکم اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے خواہ عذاب کا قیاس امم سابقہ کے عذاب پر کیا جائے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر کیا جائے۔ جب اس آیت میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود نص سے ثابت ہو جاتا ہے (ورنہ حکم عبث ہونا لازم آئے گا)۔

(۲) حجیت قیاس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث مشہور ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ حضرت معاذؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت فرمایا، اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کروگے؟ انھوں نے کہا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا کہ اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے؟ انھوں نے عرض کیا پھر سنت رسول اللہ سے۔ آپ نے پھر پوچھا کہ اگر تم سنت رسول میں نہ پاؤ تو کیا کروگے؟ عرض کیا کہ تو پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے نائب کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی اور خوش ہے۔ دیکھو: اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ معاذؓ کا قول "اجتہد برائی" کو ضرور رد فرما دیتے اور یوں کہ ہرگز آپ خدا کا شکر بجا نہ لاتے۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ حدیث تو قرآن کی آیت "ما فرطنا فی الکتاب من شئ" کے معارض ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیز قرآن میں موجود ہے۔ تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا "فان لم تجد فی کتاب اللہ" کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو کہ ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے، بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے)۔ حجیت قیاس کی عقلی دلیل (۱) یہ ہے کہ اعتبار واجب ہے بوجہ قول باری تعالیٰ "فاعتبروا یا اولی الابصار"، جو کہ کفار سابقین کی سزاؤں کے بارے میں وارد ہے۔ آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ بہرحال اس اعتبار کے معنی ہیں غور و تامل کرنا امم سابقہ کے عذاب پر یعنی قتل اور جلاوطنی وغیرہ سزاؤں پر جن کے اسباب جتائے گئے ہیں یعنی اللہ کے رسول سے دشمنی اور ان کی تکذیب تاکہ ہم ان سے باز رہیں انہیں پاداش سے بچنے کے لئے۔

---

[1] قولہ معروف ای بین الاصولیین حتی بلغ حد الشہرۃ وقال الغزالی ہو حدیث تلقتہ الامۃ بالقبول والمشہور متواتر معنی ولا یلتفت الی قوۃ ہذا الحدیث ذکر المصنف ہذہ الجملۃ استئنافا ولم یقل بالعطف علی قول المتن قولہ تعالیٰ الخ۔ بان یقول اما النقل فقولہ تعالیٰ وحدیث معاذ۔

[2] قولہ اجتہد برائی، ای اجری حکم کتاب اللہ وسنۃ رسول اللہ فی الامثال بجامع العلۃ والقیاس الشرعی یسمی اجتہادا مجازا اطلاقا للسبب علی المسبب ۱۲

[3] قولہ ولا یقتضی الخ۔ ولذا قال صلی اللہ علیہ وسلم فان لم تجد الخ۔ ولم یقل فان لم یکن فی الکتاب الخ۔ فارتفع المناقضۃ ۱۲۔

[4] قولہ وہو ای الاعتبار التامل الخ۔ وانما فسر المصنف الاعتبار بالتامل ولم یکن المراد منہ النظر الی الغضب فی استحقاق تلک المثلات عند معاشرۃ الاسباب التی نقلت عنہم لان ہذا الرد مسبب عن التامل فی احوالہم فاقیم السبب مقام المسبب وقیل ان الاعتبار ہو التامل الخ ۱۲۔

يصير حاصل المعنى قيسوا يا اولى الابصار احوالكم باحوال هٰذه الكفار وتاملوا بانكم ان تتصدوا العداوة الرسول و
تكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار به وهٰذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التامل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولى الابصار فكذلك
العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس حينئذ بالدليل المعقول
والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لو اجرى على عمومه من كل رد الشئ الى نظيره وان كان واقعا في حق
العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اى ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات
الواردة فيما كان اثبات حجية القياس به عقلا اى ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التامل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه اخر وهو ان يتامل مثلا في حقيقة
الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هٰذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
المشاركة في الشجاعة۔

(۱) خلاصۂ مفہوم یہ ہوا کہ "اے عقل وبصیرت والو! تم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور
تکذیب سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلاوطنی کی سزا میں مبتلا ہو گے"۔ آیت کا یہ مفہوم تو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظیر ہے۔
اس میں عداوت علت ہے اور عقوبت وسزا حکم ہے جو کفار سابقین سے تمام ان لوگوں کی طرف منتقل ہوگا جن میں اس کی علت موجود ہوگی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت
کی کوئی علت ہوگی (مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اصل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرع (مقیس) میں ثابت ہوگا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی۔ اس
پر حجیت قیاس کا ثبوت دلیل عقلی سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت فاعتبروا یا اولی الابصار خاص کر امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے
باوجود اعتبار سے ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کے معنی عام مراد لئے جائیں تو قیاس کا حجت ہونا نقلاً یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ کہ عبارۃ النص سے۔ اور اگر سیاق
کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر وتامل کرنے پر تو قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت عقلاً یعنی دلالۃ النص سے ہوگا نہ کہ قیاس سے
ورنہ لازم آئے گا اعتراض دور۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع وذائع ہے۔ یہ قیاس کے حجت ہونے کی دوسری عقلی دلیل
کا بیان ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور انتہائی بہادری پائی جاتی ہے۔ پھر بہادر آدمی کے لئے یہ لفظ
مستعار لیا جائے شجاعت اور بہادری میں شرکت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

قوله بعبارة فان سوق الآية للاتعاظ وذلك ان الاتعاظ ثابت بطريق المنطوق مع السوق فكانت الآية دالة عليه عبارة والقياس ثابت من منطوق الآية من غير سوق فدلت الآية عليه اشارة فما قال …
… ان المراد بالتامل عبارة النص كما كان … فيه … احسد ۱۲

قوله لا بالقياس الخ … ما كان يرد ان اثبات حجية القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اثبات بالقياس فان في هذه الآية قياس حال اولى الابصار على حال الكفار … قياس الاحكام الشرعية
بالعدد حينئذ فدفعه الشارح بقوله لا بالقياس الخ وتوضيحه ان اثبات حجية القياس بهذه الآية اثبات بدلالة النص فان كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها امر يدرك بغير اجتهاد لحصول الوقوف عليه
باللغة لا بالقياس بعدم وجود التامل والنظر فلا يلزم الدور … ۱۲

قوله وهو ان يتامل الخ هذا تقرير لا يلائم بمضمون المتن فان حاصل مضمونه انه يتامل في معنى اللفظ لاستعارة غير ذلك اللفظ لذلك المعنى وليس حاصله ما فهمه الشارح من انه يتامل
في اللفظ ثم يستعار ذلك اللفظ لغير ذلك المعنى فالاولى ان يقال في تقرير مضمون المتن وهو ان يتامل مثلا في معنى الرجل الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة ثم يستعار غير ذلك
وهو لفظ الاسد لذلك المعنى بواسطة المشاركة في الشجاعة۔ اللّٰهم الا ان يحمل عبارة المتن على القلب ويقال ان تقديره بهذا التامل في حقائق اللغة واستعارتها لغيرها اى لاستعارة
… لغير تلك الحقائق فحينئذ يرتبط ما قال الشارح بالمتن فتامل ۱۲

والقیاس نظیرہ ای القیاس الشرعی نظیر کل واحد من التامل فی العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فی حقائق
اللغة لاستعارة غیرها لها فیکون اثبات حجیة القیاس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقیاس لئلا یلزم الدور وبیانہ ای
القیاس فی کونہ رد الشئ الی نظیرہ ثابت فی قولہ الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب
بالذہب والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا ویروی کیلا بکیل ووزنا بوزن مکان قولہ مثلا بمثل وقولہ الحنطة
یروی بالرفع ای بیع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ویروی بالنصب ای بیعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مکیل قوبل بجنسہ
وقولہ مثلا بمثل حال لما سبق کانہ قیل بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونہما متماثلین والاحوال شروط والامر للایجاب
والبیع مباح فینصرف الامر الی الحال التی ھی شرط فیکون المعنی وجوب البیع بشرط التسویة والمماثلة لا وجوب
البیع واراد بالمثل القدر یعنی الکیل فی المکیلات والوزن فی الموزونات بدلیل ما ذکر فی حدیث آخر کیلا بکیل واراد
بالفضل فی قولہ والفضل ربوا الفضل علی القدر دون نفس الفضل حتی یجوز بیع حفنة بحفنتین وھکذا الی ان یبلغ
نصف صاع۔

"اور قیاس بھی اس کی نظیر ہے" یعنی قیاس شرعی بعینہ نظیر ہے اس تامل کی جس کا حکم دیا گیا ہے امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں تاکہ ان کے اسباب سے بچنا ممکن ہو، اور اس تامل کی جو
الفاظ کے معنی لغوی میں ہوا کرتا ہے تاکہ دوسرے معانی کے لئے استعارہ ممکن ہو، اور چونکہ اس طرح کے استعارہ پر تمام اہل لسان کا اجماع ہے اس لئے عقلی طور پر حجیت قیاس کا
ثبوت بدولت اجماع ہے بذریعہ قیاس نہیں ہے، تاکہ دور لازم آنے کا اشکال ہو۔ "اور تفصیل اس کی" یعنی قیاس کی یعنی "رد الشئ الی نظیرہ" موجود ہے: "نبی کریم
علیہ السلام کے قول الحنطة بالحنطة میں" یعنی گندم کا بدلہ گندم، جو کا بدلہ جو، خرما کا بدلہ خرما، نمک کا بدلہ نمک، سونے کا بدلہ سونا اور چاندی کا بدلہ چاندی، برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ
اور زیادتی ربوا ہے۔ اور بعض روایتوں میں مثلا بمثل کے بجائے "کیلا بکیل ووزنا بوزن" ہے یعنی کیلی ہو تو کیل میں برابر اور وزنی ہو تو وزن میں برابر ہونا چاہئے۔ "اور حنطة
میں" الحنطة "رفع اور نصب دونوں طرح روایت ہے" پہلی صورت میں مضاف محذوف یعنی "بیع الحنطة" کے قائم مقام ہونے کی بنا پر مرفوع ہے اور دوسری صورت
میں مفعول ہے فعل محذوف کا یعنی بیعوا الحنطة بالحنطة "اور حنطہ کیلی چیز ہے جس کے بدلے میں اس کے ہم جنس حنطہ کو قرار دیا گیا اور مثلا بمثل حال ہے ماسبق سے
گویا اس طرح کہا گیا بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونہما متماثلین (گیہوں کے بدلے میں گیہوں بیچو درانحالیکہ دونوں برابر ہوں)" اور حال شرط کا فائدہ دیتا ہے اور امر وجوب
کے لئے ہے اور چونکہ نفس بیع مباح ہے اس لئے حال ہی جو کہ بمنزلہ شرط ہے وجوب کا محل ہوگا "تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تم ان چیزوں کی بیع کا ارادہ کرو تو برابری اور مساوات کے ساتھ
بیع واجب ہے نفس بیع کو واجب کرنا اس کا منشا نہیں ہے اور مثل سے مراد ناپ تول میں برابری یعنی کیلی چیزوں میں کیل (پیمانہ) سے اور وزنی چیزوں میں وزن سے" اس کی دلیل
یہ ہے کہ دوسری روایت میں کیلا بکیل، ووزنا بوزن بجائے مثلا بمثل کے وارد ہے۔ اور زیادتی سے مراد "قول نبی علیہ الصلوۃ والسلام والفضل ربوا میں (کہ زیادتی ربوا ہے)
ناپ تول کی مقدار میں زیادتی ہے" نہ کہ مطلق زیادتی اگر اتنی تھوڑی چیز کے مقدار بھی جو ناپ تول کے معیار میں نہ آسکے کیونکہ اس میں زیادتی سے ربوا متحقق نہیں ہوگا چنانچہ ایک مٹھی گندم کی بیع
دو مٹھی گندم کے بدلہ جائز ہے۔ یہاں تک کہ نصف صاع کی مقدار تک پہنچ جائے (تب ربوا کا اعتبار ہوگا)۔

[1] قولہ بدلالة الاجماع فان الاستعارة التی ھی [illegible] فی الاوضاع اللغویة مجمع علیہا [illegible] علی جواز القیاس اللغوی [illegible] الاوضاع الشرعیة لکون [illegible] مشترکتین فی [illegible]
[illegible] فصار اثبات حجیة القیاس بدلالة الاجماع لا بقیاس [illegible] القیاس علی [illegible] اللغویة حتی یلزم الدور [illegible] [2] قولہ یروی بالرفع فیقدر المضاف [illegible]
[illegible] [3] قولہ ای بیعوا [illegible] انما اختار المصنف روایة النصب [illegible] فی ایجاب شرط المماثلة [illegible] [4] قولہ شروط ای [illegible]
[illegible] کما فی [illegible] الصادق [illegible] [5] قولہ مباح [illegible] نفس البیع بل [illegible]
الایجاب المستفاد من الامر الی الحال [illegible] ۱۲ [6] قولہ بشرط التسویة [illegible] بیع الحنطة بالحنطة [illegible] المساواة [illegible] ۱۲
[7] قولہ واراد بالفضل [illegible] ۱۲
[8] قولہ حتی یجوز [illegible] الشرعی نصف صاع [illegible] الشرعی [illegible] نصف صاع والحفنة بالفتح [illegible] ۱۲

فهذا حکم النص وجوب التسویة بینهما فی القدر ثم الحرمة بناء علی فوات حکم الامر یعنی حیثما فاتت التسویة تثبت الحرمة
وهذا حکم النص والداعی الیہ ای العلة الباعثة علی وجوب التسویة القدر والجنس لان ایجاب التسویة فی القدر
بین هذه الاموال یقتضی ان تکون امثالا متساویة ولن تکون کذلک الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنی وذلک بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة[ا] الصوریة وبالجنس تقوم المماثلة المعنویة والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم یوجد الجنس کالحنطة مع الشعیر او لم یوجد القدر کما فی العددیات لم تشترط
المساواة ولا یظهر الربوا ویرد علیہ انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد[ب] ان تکون فی الوصف ایضا و
هو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قیمة الجودة بالنص وهو[ج] قوله علیہ السلام جیدها ورديها سواء وهذا حکم
النص ای کون الداعی الی وجوب التسمیة هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرای فالمراد بهذا الحکم الثانی
غیر ما ارید بالحکم الاول لان الحکم الاول هو الحکم الشرعی اعنی وجوب التسویة وهذا الحکم هو بمعنی مدلول
النص شامل للحکم والعلة جمیعًا ـ

بہرحال حدیث کا حکم یہ ہوا کہ ہم جنس کے مبادلہ کے وقت مقدار میں برابری واجب ہے۔ اور برابری نہ رہنے پر حرمت مبنی ہے "یعنی جہاں برابری نہیں پائی جاوے گی وہاں
حرمت ثابت ہوگی۔ تو نص کا حکم یہ ہے کہ برابری واجب ہے اور اس کا سبب "یعنی جو علت وجوب تسویہ کی باعث ہے وہ" قدر و جنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اموال کے
باہمی مبادلہ کے وقت مقدار میں برابر کرنے کے حکم دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ خود وہ اشیاء باہم بالکل مماثل اور متساوی الاقدار ہوں اور یہ بات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
وہ قدر میں مشترک اور جنس میں متحد ہوں کیونکہ پوری مماثلت ظاہری صورت اور معنوی حقیقت دونوں لحاظ سے مساوی ہونے پر متحقق ہوتی ہے اور یہ قدر و جنس ہی کے
ذریعہ ممکن ہے "اس لئے کہ قدر (ناپ) سے مماثلت صوری معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتحاد سے مماثلت معنوی متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ الحنطة بالحنطة
سے اتحاد جنس کی طرف اشارہ ہے۔ اور "مثلا بمثل" سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ لہذا اگر ہم جنس نہ ہوں مثلاً اگر گندم کا مبادلہ جو کے ساتھ، یا قدری
نہ ہوں جیسا کہ عددی اشیاء کا باہم مبادلہ، تو ان میں مساوات شرط نہیں اور کمی زیادتی سے ربوا متحقق ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر و جنس سے
مماثلت کا متحقق ہو جانا مسلم نہیں۔ بلکہ اس کے لئے اشیاء کے اوصاف یعنی جید اور ردی ہونے میں بھی باہم مساوی ہونا ضروری ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا
"کہ جید ہونے میں برابری کا اعتبار نص سے ساقط ہے" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے "جیدها ورديها سواء" یعنی ہم جنس کی بیع میں اچھے
برے سب برابر ہیں محض ناپ میں مساوات کافی ہے الخ یہ بھی نص ہی کا حکم ہے "یعنی مساوات واجب ہونے کی علت قدر و جنس ہونا محض قیاس اور رائے سے نہیں
بلکہ نص کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنف کا قول "وهذا حکم النص" میں حکم سے نفس حدیث کا مدلول مراد ہے جو حکم شرعی (وجوب تسویہ) اور علت
دونوں کو شامل ہے۔ اس کے برخلاف پہلے جو "هذا حکم النص" کہا ہے وہاں حکم سے محض حکم شرعی مراد ہے۔ ۔ ۹ ـ ۴ ـ ۵

[ا] قوله المماثلة الصوریة فانها عبارة عن التساوی فی المعیار وهو الکیل او الوزن فبالمعیار یتساوی القول فیما له طول والعرض فیما له عرض ۱۲ ـ
[ب] قوله بل لابد ان تکون الخ فان الجودة عبارة عن کمال معنی المالیة والرداءة نقصه والجودة فکیف یماثل الکامل الناقص فیتوقف المماثلة علی الاتحاد فی الوصف ایضاً ۱۲ ـ
[ج] قوله وهو قوله علیه السلام جیدها ای جید الاشیاء الستة المذکورة فی الحدیث ورديها سواء فلا بد من رعایة المماثلة فی القدر فی بیع الحنطة الجیدة بالحنطة الردیة ولا اعتبار
للجودة والرداءة قال الزیلعی فی تخریج احادیث الهدایة هذا الحدیث غریب بهذا اللفظ ومعناه یؤخذ من اطلاق حدیث ابی سعید رواه مسلم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید فمن زاد او استزاد فقد اربٰی الآخذ والمعطی فیه
سواء انتهی ۱۲ ـ ۹ ـ ۴ ـ ۵

وجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجوب القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به
قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اى هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر[1] ماظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان لايكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم
يا ايها المسلمون ماظننتم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اى عذابه
حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اى القى الله في قلوبهم الرعب[2] حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم و
ايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذا على احمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر
ثم اخرجهم عمرؓ من خيبر الى الشام هذا تفسير الاية۔

"اور چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء ہم جنس اور ہم وزن ہونے میں بالکل مشابہ ہیں ان اشیاء کے جن میں نص وارد ہے۔ پس ان میں ہم جنس کے مبادلہ کے وقت اگر تفاضل پایا جائے تو عقد بیع کے اندر بغیر عوض کے فضل کا ہونا لازم آئے گا۔ لہٰذا ان میں بھی اس حکم کو ثابت کرنا ضروری ہوگا" یعنی اشیائے ستہ مذکورہ فی النص کے علاوہ چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء میں خواہ کھانے کی چیز ہو یا دوسری چیز ہو بشرط وجود علت نص کا حکم وجوب مساوات اور حرمت ربوا کا اثبات ضروری ہے "قیاس کی رو سے جس قیاس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے قول باری تعالیٰ فاعتبروا الایۃ میں" "اور یہ بعینہ نظیر ہے عقوبات کی" یعنی یہ قیاس شرعی کفار پر نازل شدہ سزاؤں سے عبرت پکڑنے کی نظیر ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ھو الذی الآیۃ (اسی اللہ نے نکال دیا ان کو جو کافر ہیں کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے اجتماع پر لشکر کے" تم گمان نہ کرتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ خیال کرتے تھے کہ ان کو بچا لیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے۔ پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا۔ اور ڈال دی ان کے دلوں میں دھاک۔ اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں۔ سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو!) اس آیت میں اہل کتاب سے یہود بنی نضیر مراد ہے جنہوں نے ہجرت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ آپ کے خلاف دشمنی اور جنگ نہیں کریں گے۔ پھر غزوۂ احد کے موقع پر ان لوگوں نے عہد توڑ دیا تو آپ نے ان کو مدینے سے نکل جانے کا حکم دیا۔ انھوں نے دس دن کی مہلت مانگی اور صدبار مصالحت کی کوشش کی۔ آپ نے جلا وطن ہونے کے بجائے اور کسی بات کے سننے سے انکار فرمایا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کو پہلی ہی یورش میں مدینے سے نکال باہر کیا۔ یہ نکلنا بھی اس حال میں ہوا کہ مسلمانوں کو یہ گمان نہیں تھا کہ وہ نکل جائیں گے اور یہود اس خیال میں تھے کہ ان کے مضبوط قلعے اللہ کے عذاب کے لئے روک ثابت ہوں گے لیکن یہ تمام منصوبے دھرے رہ گئے اور غیر متوقع طور پر عذاب الٰہی آن پہنچا اور جلا وطنی کا حکم نافذ ہو کر رہا۔ ان کے دلوں میں اللہ تعالیٰ نے اس قدر رعب ڈال دیا کہ خود اپنے ہی ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں اپنے گھر ڈھانے لگے۔ پھر اپنی عمارت کی لکڑیاں اور پتھر وغیرہ کا بوجھ بار بردار اونٹوں پر لاد کر مدینہ سے نکل پڑے اور خیبر میں جاکر سکونت اختیار کی۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان کو خیبر سے بھی ملک شام کی طرف جلاوطن کردیا۔ یہ تو ہوا آیت کا مطلب۔

---

[1] قوله لاول الحشر۔ اللام للتوقيت ... في وقت اول الحشر ... قال البيضاوي اى في اول حشرهم من جزيرة العرب اذ لم يصبهم هذا الذل قبل ذلك ... [illegible] ... [2] قوله لعل كونهم يخربون بيوتهم ... [illegible] ... وهذا قال تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ۱۲ ۔ [illegible]

فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
ديارکم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل[1] على تكرار
هذه العقوبة وهو اجلاؤهم اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا
بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا اتقاء عن مثل ما نزل بهم
فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي نتامل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول[2] في الاصل
معلولة دفع[3] لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من
الكتاب والسنة والاجماع ان[4] يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان[5] لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة
قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل[6] لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على
ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون
القدر والجنس علة۔

اب اس میں غور کرو کہ "گھروں سے اخراج بھی قتل کی طرح سزا ہے" اس لئے کہ دوسری آیت میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے "ولو انا كتبنا الآية" اور اگر ہم ان
پر حکم کرتے کہ ہلاک کر دو اپنی جان یا چھوڑ نکلو اپنے گھروں سے تو ایسا نہ کرتے مگر تھوڑے ان میں سے۔ "اور کفر ہی اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے"
یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی ترتب ہوگا "اول الحشر" کا عنوان دلالت کرتا ہے کہ یہ سزا دوبارہ پیش آنے والی ہے، جس کا مصداق خیبر
سے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلا وطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ دوبارہ حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔
"پھر "فاعتبروا الآیة" کے ذریعہ عبرت پکڑنے کا حکم فرمایا۔ یعنی نص کے معنی میں غور کریں تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نص پر عمل کریں" لہٰذا یہود کی حالت
پر ہم اپنے احوال کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال بد سے بچ کر رہیں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں "قیاس شرعی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے" کہ پہلے
علت نص میں غور کرتے ہیں پھر اس کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرع میں بھی حکم نص ثابت کریں۔ "اور نصوص کے لئے علت کا ہونا ہی اصل ہے" اس
عبارت سے مصنف کا منشاء وہم دور کرنا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی ضروری نہیں چہ جائیکہ ان پر قیاس کر
کے فرع میں حکم نص متعدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نص کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور
قابل تعدیہ نہیں، لیکن نصوص کتاب وسنت اور اجماع کا اصل تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرع میں بھی پائی جاوے "البتہ قیاس کے لئے"
صرف اصل تقاضا پر بھروسہ کرنا کافی نہیں بلکہ "یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو" یعنی کوئی ایسی دلیل ہونی چاہئے جو اس بات پر دلالت کرے
(کہ مستنبط) علت ہی نفس الامر میں نص کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث ربا کے "الحنطة بالحنطة" میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ
اور "مثلا بمثل" کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حرمت ربا کی علت قدر و جنس ہے۔

---

[1] قوله يدل الخ۔ اذ اول لا بد من ثان وفيه ما قيل من ان المعتبر بالاولية عدم تقدم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فتامل ۱۲۔
[2] قوله والاصول اي النصوص المثبتة للاحكام من الكتاب والسنة والاجماع۔
[3] قوله دفع لمن توهم الخ۔ فيه ان المصنف زاد لفظ الفصل في شرحه في هذا المقام فهذا يقتضي ان هذا الكلام بحث عليحدة فالقول بانه دفع توهم لا يناسب رأي المصنف ۱۲۔
[4] قوله ان يكون الخ۔ لقيام الادلة على ان القياس حجة من غير تفرقة بين نص ونص فيكون الاصل هو التعليل ۱۲۔
[5] قوله ان لا يكون معلولا بل يكون التعبد لا يعلل بالحكم بمجرد ان الحاكم امرنا ونحن عبيده ۱۲۔
[6] قوله بل لا بد في ذلك اي في القياس من دلالة التمييز اي من دليل مميز للوصف المؤثر في الحكم من بين الاوصاف لان التعليل باي وصف كان يجوزه العقل السليم۔ وكذا
اه منيا بمجرد ذلك لا بد من مميز اي دليل يدل الى آخر ما قال الشارح ۱۲۔

لابد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون النصوص فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا[١] اجتمعت هذه الثلثة فلابد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان هذه الاربعة الاول محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص[٢] اخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا[٣] عليه حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه ـ

"اور یہ بھی ضروری ہے کہ شناخت علت سے قبل فی الحال وجود علت پر کوئی دلیل قائم ہو" یعنی نصوص جو در اصل معلول ہیں اس بات سے قطع نظر کرکے جس نص سے بغرض قیاس علت کا استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال معلول ہونے پر دلیل ہونی چاہیئے۔ تو مصنف کا قول "للحال" سے مراد "فی الحال" (یعنی قیاس کے وقت) ہے۔ اور "شاهد" کا لفظ کنایہ ہے معلول ہونے سے۔ کیونکہ جب کسی نص میں علت جامعہ ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) تو یہ نص حکم فرع کے لئے شاہد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل، حجیت قیاس کے سلسلے میں ان تینوں امور کو پیش نظر رکھنا چاہیئے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے معلول ہونے پر مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تمیز کردینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں جب یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قابل حجت ہوگا۔ پھر قیاس کا لغوی اور شرعی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مفہوم ہے جس کا بیان پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے اسی طرح اس کے لئے بعض شرائط، ارکان، احکام اور وجوہ مدافعت بھی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے تاکہ اپنا قیاس خلل اور کوتاہی سے محفوظ رہے اور مخالف کے قیاس کا دفعیہ ممکن ہو۔

شرائط قیاس:- (۱) قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے لئے مخصوص ہو اور دوسری کسی نص سے ثابت نہ ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں لفظ اصل کا ظاہری مفہوم مقیس علیہ ہے اور "بحکمہ" میں باء داخل ہے مخصوص پر (نہ کہ مخصوص علیہ پر) مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ذکر دیا گیا ہو جیسے خزیمہ کے واقعہ میں (جو سامنے آرہا ہے) قبول شہادت واحد کا حکم بذریعہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ کے ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کو اس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں اور اصل سے مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لینا اور "باء" کو بمعنی "مع" قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ "جو نص مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو دوسری نص سے" حالانکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دال ہے۔ (ایک ہی نص کو دال علی الحکم اور پھر اسی نص پر آخر کا اطلاق بالکل مہمل ہے۔

---

[١] قوله فاذا اجتمعت هذه الثلثة هذا عند فخر الاسلام واما عند غيره فلا حاجة الى الامر الثانى بل الامر الثالث مغن عنه لانه اذا قام الدليل المميز للعلة من غيرها قام الدليل على ان هذا النص فى الحال معلول اجمالا [illegible] باستخراج علة الحكم فى مورد النص [illegible] ذكر القياس وبه يكون الدليل على ان هذا النص معلول فى الحال اجمالا ١٢ ـ

[٢] قوله بنص آخر اى بسبب نص آخر دليل على اختصاص المقيس عليه بحكمه والمراد بالنص ههنا الدليل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام كتابا كان او سنة او اجماعا ١٢ ـ

[٣] قوله انه هو المقيس عليه [illegible] اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر لان القياس فى الشرع هو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم [illegible] والمراد بالاصل ههنا المقيس عليه ١٢ ـ

كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه[1] بهذا الحكم وقصته ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه فقال هل لك شهيد فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا[2] به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي[3] فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عليه السلام للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس[4] عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي۔

جیسے اکیلے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کا مقبول ہونا، اس لئے کہ یہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے بدلیل حدیث "من شہد لہ خزیمۃ فھو حسبہ" (جس کے حق میں خزیمہؓ گواہی دیں تو تنہا ان کی گواہی کافی ہے)۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے چاہے رتبے میں ان سے بڑھ کر کیوں نہ ہو، چنانچہ خلفائے راشدین کی بھی تنہا شہادت معتبر نہیں ہوگی کیونکہ اس سے تنہا ان کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعزاز جو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بخشا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ اصل واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بدو سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کی پوری قیمت اس کے حوالہ کر دی۔ اس کے بعد بدو نے قیمت وصول پانے سے انکار کر دیا اور دوبارہ قیمت کا تقاضا کیا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تو قیمت ادا کر چکا ہوں، اس نے مطالبہ کیا کہ ادائیگی قیمت پر گواہ پیش کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا، میں گواہ کہاں سے لاؤں۔ حضرت خزیمہؓ نے یہ باتیں سن کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپ نے تعجباً دریافت فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے، پھر کس طرح میرے حق میں گواہی دے رہے ہو؟ انھوں نے جواباً عرض کیا، یا رسول اللہ! آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو قطعی طور پر سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں؟ آپ نے خوش ہو کر فرمایا "من شہد لہ خزیمۃ فھو حسبہ" تو اعزاز و اکرام کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیا گیا۔ ورنہ عام لوگوں کے حق میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری نصوص کی رو سے شرط لازمی ہے۔ لہٰذا خزیمہؓ پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اور قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف نہ ہو، کیونکہ اصل (مقیس علیہ) جب خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جا سکتا ہے؟ جیسے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے کے باوجود روزہ باقی رہنا، یہ حکم قیاس کے بالکل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر ہی سہی، کھانے پینے سے روزہ فاسد ہو جانا چاہئے کیونکہ رکن فوت ہو جانے سے چاہے نسیاناً کیوں نہ ہو عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ اور روزے کا رکن ہے الکف عن الاکل والشرب والجماع۔ لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا، محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ نے روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا "تم علی صومک الخ" (تم اپنے روزہ کو مکمل کرو کیونکہ تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے)۔ چونکہ یہ حکم خلاف قیاس ہے اس لئے خطاً یا اکراہ کی حالت میں کھا پی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔

[1] قوله اختصاصه اي اختصاص خزيمة ثم اعلم انه انما اختص خزيمة بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان ١٢۔

[2] قوله معدولا به اي بالباء التعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق كذا قيل ويمكن ان يجعل معدولا من العدل وهو الصرف فيكون متعديا وحينئذ فالباء زائدة ١٢۔

[3] قوله يقتضي فساد الصوم اي بالاكل والشرب ناسيا لفوات ركن الصوم وهو الامساك عن قضاء شهوتي الفرج والبطن والشيء لا يبقى بدون ركنه ١٢۔

[4] قوله فلا يقاس الخ بل ان قيس بينهما اشتراك في العلة فان الخاطي ذاكر للصوم لكنه قاصد لشرب الصوم كما اذا تمضمض ولم يثبت فدخل الماء في حلقه والمكره ايضا ذاكر للصوم ومختار في الجملة واما الناسي فليس هو ذاكر للصوم ولا يعلم ان هذا اليوم يوم الصوم وكان فعله ليس بقصده فليس هو تارك للكف بالاكل والشرب واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فانما اطعمك الله وسقاك الله اي هو الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت ١٢۔

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادنى منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سيأتي وهذا هو رأي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا كونه فرعا لشيء آخر[1] وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعيؒ يقول الزنا اسم لماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى يوجد في اللواطة بل[2] هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري[3] عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسفؒ ومحمدؒ وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له اكثر اصحاب الشافعيؒ فانهم[4] يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل.

"(۳) قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی مثل نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو" یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں یہ چار شرطوں پر مشتمل ہے۔ (۱) جس حکم پر قیاس کیا جائے وہ حکم شرعی ہو لغوی حکم نہ ہو۔ (۲) بغیر کسی تغیر و تبدیل کے بعینہ حکم کا تعدیہ ہو۔ (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے بالکل مماثل اور مساوی ہو کسی حال میں کمتر نہ ہو۔ (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ مصنفؒ نے ان چاروں شرطوں پر تفریعات بیان کی ہیں جو ابھی آرہی ہیں۔ البتہ شرط ثالث کا چار شرطوں پر مشتمل ہونا، فخر الاسلام بزدویؒ کی پیروی کرتے ہوئے جمہور اصولیین کی رائے ہے۔ اور بعض شارحین نے اس میں اور جدت طرازی دکھائی چنانچہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ مذکورہ عبارت چھ شرطوں پر مشتمل ہے۔ چار تو وہ جو گذر چکیں۔ اور بقیہ دو یہ ہیں:- (۵) تعدیہ یعنی اصل کے حکم کو فرع کی طرف منتقل کیا جانا۔ (۶) مقیس علیہ کا حکم شرعی براہ راست نص سے ثابت شدہ ہو کسی دوسرے اصل کی قیاسی فرع نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ میں ٹھیک ہیں لیکن ان کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بطور اصول موضوعہ داخل ہیں علیحدہ بطور شرط کے ان کا ذکر بلا حاصل ہے)

"چنانچہ (الف) لواطت کو معنوی اشتراک کی علت سے زنا پر قیاس کرنا اور زنا کا نام دینا درست نہیں۔ کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے"۔ یہ تفریع ہے پہلی شرط پر یعنی قیاس کے لئے حکم مقیس علیہ کا شرعی ہونا ضروری ہے۔ (اور زنا کے معنی کا لحاظ کرکے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور اس کے احکام جاری کرنا دراصل حکم لغوی پر قیاس ہے جو ہمارے نزدیک درست نہیں)۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "محل حرام میں شہوت رانی کا نام زنا ہے" اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے۔ بلکہ غلاظت، حرمت، شہوت اور اضاعت نطفہ کے اعتبار سے یہ زنا سے بڑھ کر ہے لہٰذا اس پر بطریق اولیٰ زنا کا اطلاق و حکم ثابت ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس قسم قیاس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں البتہ لواطت کو زنا سے تعبیر کرنے اور علت میں اشتراک کی وجہ سے اس پر محض احکام زنا جاری کرنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ اول تو قیاس فی اللغۃ ہے (جو کہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے) اور دوسری صورت قیاس فی اللغۃ نہیں ہے (اور اکثر کے نزدیک جائز ہے)۔ اکثر علمائے شافعیہ قیاس فی اللغۃ کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لغت میں خمر کے معنی ڈھانپ لینے کے ہیں۔ اس لئے ہر وہ چیز جو عقل کو مستور کرے شوافع اس کو خمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ (اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں)۔

---

[1] قوله وهو ان الخ اي لا يكون الحكم الشرعي الذي في المقيس عليه فرعا لشيء آخر بان يكون ثابتا بالقياس على شيء آخر وان كان ذلك الحكم الشرعي ثابتا بالقياس فلا بد من اصل وجد في الشيء الآخر من حكم دون علته فيقاس عليه بهذه العلة والا فهو المقيس عليه فرع فهذا تطويل بلا طائل ۱۲ [2] قوله بل هي اي اللواطة فوقه اي فوق الزنا في الحرمة فان الايلاج في الدبر لا يحل قطعا بخلاف الايلاج في القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين والشهوة فان المحل يحبس المحل شهوة زائدة ۱۲ [3] قوله فيجري عليها الخ. فيدخل اللواطة تحت قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيجري عليهم الحد ايضا فان اللواطة من افراد الزنا لغة وقيل ان الشافعي ايضا لا يجوز القياس في اللغة وانما اوجب الحد على اللواطة بدلالة النص لا بالقياس في اللغة ۱۲ -

[4] قوله فانهم يعطون الخ. فان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصل الشدة يسمى خمرا فكذا كل ما خامر العقل فهو خمر فيجري عليه حكم الخمر قال في غاية البيان يقال خامره اي خالطه قال في نيل في حاشية الحسامي - يخامر العقل اي يستره ويغطيه ۱۲ -

وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغى ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اى يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا يتحرك فينبغى ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمى تفريع على الشرط الثانى اى لايستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى كما علله الشافعىؒ فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم[1] اذ لم يوجد الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اى لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل وهو المسلم الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهى بالكفارة وظهار الذمى يكون مؤبدا اذ ليس[2] هو اهلا للكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذى يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعىؒ يقول لما عذر الناسى مع كونه عامدا فى نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر فى الاحتياط فى المضمضة حتى دخل الماء فى حلقه ـ

لطیفہ:۔ بعض شوافع نے دعویٰ کیا کہ میں تمام اسماء کی وضع اور لغات بتا سکتا ہوں جو کہ قیاس فی اللغۃ کی بنیاد ہے تو اس پر ایک حنفی نے کہا کہ اچھا بتاؤ شیشی کو قارورہ (بوتل) کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ قارورہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے۔ حنفی نے کہا تمہارے پیٹ میں بھی تو پانی قرار پاتا ہے تو پیٹ کو بھی قارورہ کہنا چاہیئے پھر حنفی نے دریافت کیا کہ اچھا بتاؤ جرجیر ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں اگتی ہے اس کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ تو شافعی نے کہا جرجر کے معنی حرکت کرنے کے ہیں، چونکہ یہ ترکاری نمودار ہونے کے بعد خوب حرکت کرتی ہے اس مناسبت سے اس کو جرجیر کہتے ہیں۔ اس پر حنفی نے کہا کہ تمہاری داڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے اس لئے اس کو بھی جرجیر کہنا چاہیئے۔ یہ سن کر وہ حضرت حیرت میں پڑ گئے اور جواب کی راہ نہ پا کر خاموشی سادھ لی۔ اب اور ذمی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (طلاق پر) قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ تفریع ہے دوسری شرط پر یعنی مسلمان کی طرح کافر کی طلاق صحیح ہونے کی وجہ سے کافر کے ظہار کو بھی طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب کافر کی طلاق صحیح ہے تو مسلمان کی طرح اس کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہ قیاس اس لئے درست نہیں کہ شرائط للقیاس کی دوسری شرط "تعدیہ حکم اصل بعینہ" یہاں متحقق نہیں، کیونکہ اس سے یعنی اس قیاس سے حرمت کا حکم جو اصل یعنی مسلمان کے حق میں کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے فرع میں اس کے اندر تبدیلی لازم آتی ہے کہ کفارہ غایت نہ ہو کر حرمت ہمیشہ کے لئے ثابت ہو جائے، کیونکہ کفارہ میں سزا کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو ہونے کی وجہ سے کافر ادائے کفارہ کا اہل نہیں۔ بنا بریں مسلمان کا ظہار تو ادائے کفارہ سے ختم ہو سکتا ہے۔ بخلاف کافر کے کہ بسبب عدم اہلیت کفارہ اس کا ظہار دائمی رہ جائے گا تو اس میں بلا تغییر حکم اصل کا تعدیہ ممکن نہیں۔ کوئی کہہ سکتا تھا کہ کافر غلام تو آزاد کر سکتا ہے اور ظہار کے کفارہ میں یہ بھی شامل ہے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے بعضوں نے کہا ہے کہ کافر اگرچہ یہاں غلام آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن جہاں غلام کی آزادی کے قائم مقام روزے کو قرار دیا گیا ہے۔ وہاں وہ غلام آزاد کرنے کا بھی اہل نہیں ہے (قاعدہ یہ ہے کہ اذا ثبت الشیئ ثبت بجمیع لوازمہ) (ترجمہ) اور بھول کر کھا پی لینے والے پر قیاس کر کے حکم عدم افطار کا تعدیہ مکرہ اور خاطی کے حق میں درست نہیں، کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ یہ تفریع ہے تیسری شرط پر یعنی فرع کا چونکہ اصل کے مساوی اور نظیر ہونا چاہیئے اس لئے یہ قیاس درست نہیں۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ناسی جو کہ اپنے قصد و ارادہ سے فعل اکل و شرب کا ارتکاب کرتا ہے اس کو جب معذور قرار دیا گیا تو خاطی اور مکرہ کا عذر جو کہ بغیر ارادہ جبراً مفطر کا ارتکاب کرتے ہیں بطریق اولیٰ قابل قبول ہونا چاہیئے۔ اور علمائے احناف فرماتے ہیں کہ خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ نسیان کا عذر جو کہ ایک آفت سماوی ہے انسان کے بالکل اختیار کے بغیر وقوع میں آتا ہے اس لئے صاحب حق اللہ تعالیٰ کی طرف اس کا فعل منسوب ہے جیسا کہ اشارہ نبوی علیہ السلام بقولہ انما اطعمک اللہ وسقاک۔ بخلاف خاطی اور مکرہ کے کہ ان کا فعل صاحب حق کی طرف منسوب نہیں۔ کیونکہ خطاءً افطار کرنے والے کو روزہ تو یاد ہوتا ہے البتہ کلی کرنے میں بے احتیاطی کرنے کی وجہ سے حلق میں پانی اتر جاتا ہے۔

[1] قولہ کالمسلم ای کظہار المسلم فان الذمی مکلف ای بالقول المزور ویصح طلاقہ فاہل للحرمۃ ویوجب ظہارہ لیس الا الحرمۃ فیصح ظہارہ [illegible] ولکن ان تقول [illegible] الظہار الحرمۃ والکفارۃ منہا بالتعلیل شاملۃ تعدیۃ الحرمۃ لکن القول بناء علی ان الکافر مکلف بالاحکام بان الحرمۃ تتعدی الی الکافر ووجب الکفارۃ [illegible] الکفارۃ بسبب کفرہ [illegible] تعدی بعینہ الی الفرع [illegible]

[2] قولہ [illegible] المقصود بالکفارۃ التطہیر والتکفیر فلا یتادی الکفارۃ [illegible] العبادۃ والکافر لیس باہل للعبادۃ ١٢

والمكره كرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعيؒ لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص فيهما فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع فهم وانما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط۔

اسی طرح مکرہ کو بھی روزہ یاد رہتا ہے کسی انسان نے مجبور کر لیے پر جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کیا ہے تو ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا ناسی کا فاسد نہیں ہوگا اور واضح رہے کہ پچھلے صفحات میں ہم نے اصل مخالف للقیاس ہونے کی شرط پر خاطی اور مکرہ سے تفریع کی تھی پھر یہاں فرع میں نص نہ ہونے کی شرط پر بھی ان ہی دونوں سے تفریع کی گئی۔ اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ بہت سے مسائل وجہات مختلفہ سے متعدد اصولوں پر متفرع ہوتے رہتے ہیں۔" (۵) اور کفارۂ یمین اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جاتے اس کے لئے ایمان کی شرط لگانا (کفارۂ قتل پر قیاس کرکے) درست نہیں کیونکہ اس سے فرع کے بارے میں مستقل نص ہوتے ہوئے اس کے تقاضا کو باطل کرکے حکم اصل کا تعدیہ لازم آتا ہے۔" یہ تفریع ہے چوتھی شرط پر اور وہ یہ کہ قیاس جب ہی درست ہے کہ فرع میں نص نہ ہو۔ اور یہاں کفارۂ یمین وظہار کے غلام کے سلسلے میں ایمان کی قید سے بغیر مطلق نص موجود ہے اس لئے اس کو کفارۂ قتل میں مذکورہ غلام (فتحریر رقبة مؤمنة) پر قیاس کرکے ایمان کی قید سے مقید کرنا چاہیے جس طرح کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ کیونکہ نص موجود رہتے ہوئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ فائدہ: فرع میں نص ہونے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ فرع کی نص کے مخالف ہو لیکن اگر قیاس نص فرع کے موافق ہو تو اس قیاس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ حکم فرع بیک وقت قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہے چنانچہ صاحب ہدایہ کا طرز یہی ہے کہ وہ ہر حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے ہیں جس سے اس امر پر تنبیہ کرنا مد نظر ہے کہ اس مسئلہ میں بالفرض اگر مستقل نص وارد نہ ہوتی تو بھی حکم بجائے خود قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے۔ "(۶) قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد بھی نص کا حکم ویسا ہی باقی رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔" مصنفؒ نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "والشرط الرابع" کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جب چار شرطوں پر مشتمل ہے تو مجموعہ چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے اور یہ ساتویں شرط ہے۔ سو "الرابع" کہہ کر اس بات پر تنبیہ کر دی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر ایک شرط واحد ہے اور حکم نص باقی رہنے سے مراد یہ ہے کہ فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے اس کے سوا اصل مفہوم نص میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو (اس قاعدہ کے پیش نظر بعض مسائل میں بظاہر شبہات وارد ہوتے تھے اس لئے مصنفؒ ان کے ازالے کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ فرمایا) "(۱) اور ہم نے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" کے حکم سے" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی ابھی تم نے کہا ہے کہ تعلیل کے بعد حکم اصل میں کسی قسم کا تغیر نہ ہونا صحت قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا تبیعوا الطعام بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر وجنس کو حرمت ربا کی علت قرار دی اور طعام کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی اس علت کی بنا پر حکم نص کو متعدی مانا تو تم نے قلیل یعنی کیل کے معیار سے کم مقدار کو حکم نص سے نکال دیا اور حرمت ربا کو صرف مقدار کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل وکثیر سب ہی پر حرمت ربا پر دلالت کرتی ہے لہٰذا تم نے تغییر فی حکم النص کا ارتکاب کیا

ـــ قوله في رقبة الخ قال الله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة. وفي كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا. ـــ قوله لانه لا يحتاج الخ كيف وان اطلاق الرقبة في نص كفارة اليمين والظهار يقتضي ان تجزئ الرقبة الكافرة فيبطل موجب هذا النص المطلق وابطال النص بالقياس باطل ۱۲۔

وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طريق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذ الله تعالى اولاً بيده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي ياخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء او لم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها وياخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يفعل الاغنياء كذلك۔

"(۲) اور اس میں شک نہیں کہ ظاہری صورت سے فقیر کا حق ساقط ہو گیا۔" یہ دوسرے ایک سوال کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چوپایوں کی زکوۃ میں شارع نے بکری کی ادائیگی واجب کی ہے چنانچہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاۃ" (پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے) اور تم نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت یہ نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شرع کا اصل منشاء ہے جو بکری سے بھی پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشاء پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا۔ بنابریں بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے۔ اب دیکھو! نص میں شاۃ کی صریح قید کو تم نے (اس تعلیل کے ذریعہ) باطل کر دیا ہے (جو تغییر حکم نص بالقیاس ہے) تو مصنفؒ نے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ فقیر کا حق یقیناً بکری کی صورت سے ساقط ہو کر اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوا، نص کی بناء پر تعلیل کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے اپنے اس قول میں "وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا" (اور کوئی نہیں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے اس کی روزی) پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر کر دیا۔ چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت وغیرہ کے ذرائع بہم پہنچائے۔ اس کے بعد مالداروں کے اوپر اپنے لئے مال کا ایک مقرر حصہ واجب کر دیا۔ اور وہ مثلاً ایک بکری پانچ اونٹ میں ہے جو کہ ادائیگی کے وقت اولاً خدا کے قبضے میں پہنچتی ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے "صدقہ فقیر کے ہاتھوں میں پہنچنے سے پیشتر رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے۔" اور اسی مقرر حصۂ مال کے ذریعہ خدا کا کیا ہوا وعدۂ رزق پورا کرنے کا ہم کو حکم فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "خذھا من اغنیائھم وردھا الی فقرائھم" (ان کے مالداروں سے زکوۃ وصول کرو اور فقیروں پر خرچ کرو) تقسیم اموال کا یہ نظام اللہ تعالیٰ نے اس لئے قائم کیا تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ حق تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے اور ان کے بارے میں اپنا وعدہ پورا نہیں فرمایا بلکہ مالداروں کو رزق عطا کیا ہے۔ اسی نکتہ کے پیش نظر کہ زکوۃ اللہ کا حق ہے اور اولاً اسی کے قبضہ میں پہنچتی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ "للفقراء" کا لام تملیک کے لئے نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ہی اس کا مالک ہے گویا وہ خود وصول کرتا ہے پھر اپنے پاس سے فقیروں کو دیتا ہے، جیسے مالدار لوگ خود دے دیتا ہے۔

سلہ قولہ فاجاب الخ ولکن الایجاب عندنا ان یجوز صرف قیمۃ المال المسمی فی الزکوۃ ثابت فی الشرع ایضا فنحن ما ابطلنا قید الشاۃ بل الشارع اجاز بہ کذا قیل ۲ سلہ قولہ بالنص ای بدلالۃ النصوص الواردۃ فی اتفاق رزق العباد وایجاب الزکوۃ فی اموال الاغنیاء وصرفہا الی الفقراء ۱۲ سلہ قولہ لنفسہ ای حقا لنفسہ ولاحق للفقیر فی الزکوۃ اصلا الا تری انہ لو کان للفقیر حق فی الزکوۃ لما حل بیع المشتراۃ للتجارۃ بعد الحول قبل اداء الزکوۃ کالتجارۃ المشترکۃ ۴ سلہ قولہ ثم امر الخ۔ ای امر اللہ تعالی الاغنیاء بصرف الحق الذی اوجبہ تعالی علیہم الی الفقراء حتی ینجز مواعید اللہ تعالی التی فی ارزاق الفقراء من ذلک المسمی الذی اخذہ اللہ تعالی ولا یذہب علیک ان وعد ارزاق الفقراء ثابت بالنص وایجاب المال المسمی علی الاغنیاء فادائہ باختیارہم فلو عصت الاغنیاء ولم یؤدوا الواجب یبقی الفقراء بلا رزق وہذا باطل فکیف یتحقق الانجاز وعدہ تعالی بہذا المال المسمی الواجب بل انجاز وعدہ تعالی انما ہو بالقاء طریق طلب المعاش فی قلوب الفقراء والقاء اعطاء الصدقۃ تطوعا او فرضا فی قلوب الاغنیاء والانجاز وما ذکر دون وعدہ کذا فی منتہی الارب ۱۲ ۔ ۵ قولہ وبقولہ خذہا الخ۔ روی اصحاب الصحاح عن ابن عباس ان رسول اللہ صلعم لما بعث معاذا الی الیمن فقال انک ستاتی قوما اہل کتاب فادعہم الی الایمان فان اطاعوا فاعلمہم فریضۃ الصلوات الخمس فان اطاعوا فاعلمہم ان اللہ تعالی قد فرض علیہم صدقۃ توخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم ۱۲ ۔

وذلك لا يحتمل مع اختلاف الواجبين اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفى الا بالادام فكان امرا اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضى منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لهما مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا

لیکن رزق کی نوعیت مختلف ہونے کی وجہ سے محض یہ اس کی تکمیل کے لئے کافی نہیں ہے یعنی صرف مقررہ مال شاۃ بکری مختلف قسم کی کثیر ضروریات رزق کے وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وعدہ کے اندر روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک اور اس قسم کی دوسری ضروریات بھی داخل ہیں۔ اور بکری سے تو صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے تو استبدال کی اجازت ثابت ہو گئی دلالۃ النص سے کہ بکری کے بدلہ اس کی قیمت نقدین سے ادا کی جا سکتی ہے جس سے ہر قسم کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ (افاد ثبوت القیاس فی تغییر حکم النص)۔ البتہ اس پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ فقراء کے رزق کا انتظام اگر محض زکوٰۃ پر منحصر ہوتا تو استبدال بالقیمۃ کی اجازت ثابت ہوتی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے لئے انتظام ہے گیہوں کا صدقۂ فطر سے، دوسرے غلہ جات کا عشر سے، کپڑے کا کفارۂ یمین سے اور دوسرے انواع واقسام کا خمس غنیمت سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقراء کی ضرورت تو چونکہ مسلمانوں کی کوئی آبادی فریضۂ زکوٰۃ سے خالی نہیں اس لئے فقراء کا حق اصلاً زکوٰۃ ہی بنیادی مد ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ اس کے حاصل ہونے کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔ اور کبھی حاصل ہو بھی گئی تو شرعی اصول کے مطابق تقسیم ہو تو بالکل شاذ و نادر ہے۔ کفارہ پر کیا بھروسہ ہو سکتا ہے کہ مدت گذر جائے اور آبادی کے اندر کوئی حانث ہی نہ ہو۔ یہی حال عشر کا ہے کہ ممکن ہے کہ عشری زمین کھیت کرنے والا ہی کوئی نہ ہو۔ اسی طرح صدقۂ فطر کیا اعتماد؟ ممکن ہے لوگ ادا نہ کریں کیونکہ خدا کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا (حاکم یا عامل) نہیں ہے۔ اب محض ایک زکوٰۃ رہ گئی جو کہ تمام قسم کی ضرورتیں پوری کرنے کا سہارا اور مرجع بن سکتی ہے۔

ارکان قیاس: (ف) اور قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دی گئی ہو یعنی وہ معنی جو اصل اور فرع دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اصولیین کی اصطلاح میں اس کا نام علت ہے۔ اس کو رکن قرار دینے کی یہ وجہ ہے کہ قیاس کا دار و مدار اسی پر ہے۔ اس کے بغیر قیاس کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے (ورکن الشئی عبارۃ عما یتقوم بہ ذلک الشئی)۔ مصنف نے علت کو علم کے لفظ سے اس بناء پر تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں۔ اور علت اصلیہ کی طرح یہ مثبت احکام نہیں ہیں بلکہ مثبت موجب احکام حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہے۔ اس جگہ علماء اصولیین کا اختلاف ہے کہ علت صرف حکم فرع کی علامت ہے یا حکم اصل کی بھی علامت ہے؟

فالاولى مع استقامة وكثرتها الموقال الى قوله والحقيقى نور صدره قدره ... يعنى على ان الايجاد ايجاد الرزق الموعود من عين الشاة ثم امكان انجاز المواعيد المختلفة ... اذا كان جائزا فنقول ... ان ايجاد الرزق الموعود من عين الشاة من حيث انها مال متقوم مطلق لا مقيدا لو جود المطلق فى ... انتهى ... قوله فكان امرا بانجاز المواعيد بالاستبدال ... صورة الشاة ثبت بضرورة الامر بالصرف الى الفقير ... وانما ذكر الشاة بعينها فى نص الشارع لكونها معيار القدر الواجب اذ ... قوله سماه اى المعنى الجامع ركنا ... ركن الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ الا به ... والاركان للقياس على ما ذكره الشارح رحمه الله فيما سياتى اربعة امور ... فليس ركنا له ... يتقوم ذات القياس بلا خارج عن القياس ... قوله امارات ومعرفات للحكم اى الحكم الشرعى فى المحل وفيها فائدة جليلة ... قالوا ان خروج البول والدم ... علل ... للوضوء ... فيلزم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد ... بان هذه العلل مستقلة للوضوء المطلق الكلى لا للمعلول ... خالفة لحقيقة القدر المشترك ... قلت ... ولا يلزم حينئذ ان يكون تحصيل المعلول ... تحصيل الحاصل ... قلت ان ... علل الشرع ... امارات والموجب للحكم الحقيقى هو الله تعالى

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعاً الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الأبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيراً له اى للاصل في حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان[1] اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفاً لازماً وعارضاً فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجراً فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء۔

مشائخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت ظنی) لہٰذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف کرنا اولیٰ ہے۔ اور فرع میں چونکہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے مجبوراً علت کی طرف حکم کی نسبت کئے بغیر چارہ نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے! " اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص مشتمل ہو " یعنی درانحالیکہ وہ علامت یہی ہو جس پر نص شامل ہے۔ خواہ الفاظ نص سے شامل ہونا سمجھا جائے جیسے ربوٰا کی حدیث کہ خود الفاظ کیل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں (بلکہ قرینہ اور لزوم) سے سمجھا جائے (جیسے عبد آبق کی بیع سے ممانعت کی حدیث معنوی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ تسلیم مبیع سے عاجز ہونا نہی کی علت ہے۔ " اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو " یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کرنے میں " بوجہ پائی جانے اس علامت کے اس میں " یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے۔ مذکورہ تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس کے رکن چار ہیں:۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ اگرچہ ان چاروں میں سے علت ہی بنیادی رکن ہے (اقسام علت) حکم نص کی علامت یعنی جوہر قیاس کا ستون ہے اس کی چند قسمیں ہیں، وہ کبھی وصف ہوتی ہے اور کبھی اسم اور کبھی حکم۔ پھر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم ہوگا یا عارض۔ جلی ہوگا یا خفی۔ فرد ہوگا یا عدد (یعنی متعدد) مصنف نے رکن کی تعریف کے بعد علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ کہا " اور جائز ہے کہ وہ علت وصف ہو خواہ لازم خواہ عارض "۔ لازم سے مراد ایسا وصف جو اصل سے کبھی جدا نہ ہو جیسا کہ سونا چاندی میں وصف ثمنیت (ہمارے نزدیک) وجوب زکوٰۃ کی علت ہے کہ کبھی ان دونوں سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت ہی سے ثمنیت کے لئے مخصوص ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اندازہ کیا جاتا ہے) سونے چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے، بے ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات وغیرہ سب میں برابر طور پر یہی ثمنیت پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ ان میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت " ثمنیت " پائی جاتی ہے ۔۔۔ امام شافعیؒ ثمنیت کو وجوب زکوٰۃ نہیں بلکہ حرمت ربوٰا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصرہ ہے سوائے منصوص ذہب و فضہ کے اور کسی فرع کی طرف اس تعلیل سے حرمت ربوٰا کا حکم متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال انفجار کی صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانها دم عرق انفجر " یہ رگ کا بہا خون ہے " یعنی مستحاضہ کے حق میں وضو واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا بہہ کر نکلنا۔ اور بہنا خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لازمی نہیں کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو تو جہاں کہیں بھی خون بہنے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ ہو یا غیر مستحاضہ، وہ خون خارج احد السبیلین سے ہو یا غیر السبیلین سے بہر صورت وضو واجب ہے۔

---

[1] قوله اركان القياس اى التي يتقوم القياس بها اربعة فان قلت ان القياس على تفسير المصنف سابقا هو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فحقيقته هو التقدير فكيف يكون هذه الاربعة اركانا قلت ان ذلك تعريف بجزء القياس وان هذه اركان خارجية فلا تحمل على القياس فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولا عليها فلذا قال المصنف القياس تقدير الخ ١٢ ۔ ...

واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة فى قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهم بعض دون بعض كما فى علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعیؒ الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالكؒ الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي[1] ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزي ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا وعددا[2] الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل ـ

اور جائز ہے کہ وہ اسم ہو۔ اس کا عطف ہے مصنف کے قول "وصفا" پر۔ اور یہ اس کا مقابل قسیم ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت بجائے وصف ہونے کے اسم ہو جیسا کہ لفظ دم مثال سابق یعنی قولہ علیہ السلام انھا دم عرق انفجر میں۔ کیونکہ اس تعلیل میں اگر لفظ دم کا لحاظ کیا جائے تو علت اسم ہونے کی مثال ہو جائے گی۔ اور اگر بہنے کی صفت کا لحاظ کیا جائے تو وصف عارضی کی مثال بن جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے "خواہ وہ واضح ہو یا مخفی" ظاہر یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ تو وصف کے واضح اور جلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے ہر شخص سمجھ سکے۔ جیسا کہ وصف طواف کا ذکر بلی کے جھوٹا پاک ہونے کے بیان میں۔ آپ نے فرمایا "انھا من الطوافین علیکم او الطوافات" یہ بلی تمہارے گھر کے اندر بہت زیادہ آمد و رفت کرنے والی ہے لہٰذا اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا)۔ اور یہ وصف کے خفی اور پوشیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (بذریعہ اجتہاد) بعض کی سمجھ میں تو آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے جیسا کہ علت ربوا میں (اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ واضح نہیں ہے۔ چنانچہ) ہمارے نزدیک قدر و جنس علت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اشیائے ماکولات میں غذائی صلاحیت اور سونا چاندی میں ثمنیت علت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک آئندہ کے لئے روک رکھنے اور ذخیرہ کرنے کی صلاحیت علت ہے "اور جائز ہے کہ وہ حکم ہو" مصنفؒ کا قول "وصفا" پر اس کا عطف ہے اور اس کا مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع میں یکساں پایا جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور کہنے لگی کہ یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں (سفر کی طاقت نہیں کیونکہ) سواری پر نہیں ٹھہر سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہوگا کہ میں ان کی طرف سے ادا کروں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اچھا! یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ کے ذمہ کسی کا دَین (قرض) ہو اور تم ان کی طرف سے ادا کر دو تو کیا قرض والے قرضہ کو تم سے قبول نہیں کرے گا؟ اس عورت نے کہا ہاں (یا رسول اللہ ضرور قبول کرے گا)۔ آپ نے فرمایا تو اللہ کا دَین قبول ہونے کا زیادہ مستحق ہے "اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو انسانی دُیون پر قیاس فرمایا تو یہاں اصل اور فرع میں مشترک علت "دَین" ہے (اور دَین حکم شرعی ہے کیونکہ) دَین اس حق کو کہتے ہیں جو ذمہ میں ثابت ہو اور اس کا ادا کرنا واجب ہو۔ اور وجوب بلا شبہ حکم شرعی ہے، جس کو آپ نے دوسرے حکم شرعی یعنی قبول عند اللہ ادا کے لئے علت قرار دیا ہے۔ "خواہ وہ منفرد ہو یا متعدد" ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ یعنی علت ایسا وصف ہو جو منفرد ہے اجزاء سے مرکب نہیں جیسا کہ قدر یا جنس تنہا ادھار بیع حرام ہونے کی علت ہے۔ یا تو وہ وصف متعدد امور سے مرکب ہو جیسے قدر و جنس دونوں کا مجموعہ تفاضل حرام ہونے کی علت ہے۔

[1] قوله كما روى الخ ان امرأة الخ هكذا اورده ابن الملك فى شرحه للمنار وما فى كتب الحديث فهو ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم رواه الشيخان ولهما ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج فانها ماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء رواه الشيخان ١٢ [2] قوله وعددا اى مركبا من الامور المتعددة وقيل المراد حينئذ قيام العلية التى هو عرض واحد بامور متعددة وقيام العرض الواحد بمحال مختلفة فى ذاته محال وهذا واه فان العلية ليست من الاعراض الانضمامية بل انتزاعية تنتزع من المجموع من حيث هو مجموع ولا ضير فيه الا ترى ان البنوة منتزعة من الابن مع كونه ذا اجزاء متعددة ١٢

والحاصل ان قوله اسماً وحكماً لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازماً وعارضاً فلا شك في انه قسم للوصف واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالاً الا في قسم الوصف يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقاً في عرفهم سواء كان وصفاً او اسماً او حكماً على ما سيأتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس يتبعون له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتاً به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصاً في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتاً به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ويعرف كون الوصف علة بصلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحاً وعادلاً فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولاً بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة۔

الغرض مصنفؒ کے قول میں "اسماً وحکماً" یہ دونوں بلا شبہ وصف کے مقابل اور قسیم ہیں۔ اور "لازماً وعارضاً" یہ دونوں یقیناً وصف کی قسمیں ہیں (مقابل اور قسیم نہیں ہیں)، اور "جلیاً وخفیاً" اسی طرح "فرداً وعدداً" کے سیاق کو دیکھیں ان کا وصف کے مقابل ہونے اور وصف میں داخل ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ البتہ راجح یہ ہے کہ یہ چاروں وصف میں داخل اور اس کی قسمیں ہیں۔ کیونکہ وصف سے علیحدہ ان کے وجود کی کوئی مثال ہم کو نہیں ملی۔ بہر حال علت جامعہ کی ان تمام اقسام کو اصولیین کے عرف میں کبھی مطلقاً وصف بھی کہہ دیتے ہیں خواہ وہ علت وصف ہی ہو یا اسم ہو یا حکم شرعی ہو۔ جیسے خود مصنفؒ کے کلام میں عنقریب آرہا ہے۔ یہ سب فخر الاسلام بزدویؒ کی بوقلمونی ہے اور دوسرے لوگ ان کے رنگ میں رنگنے والے ہیں "اور جائز ہے کہ وہ (علت جامعہ) خود نص میں مذکور ہو یا مذکور نہ ہو مگر اس سے ثابت شدہ ہو" یعنی علت مذکورہ کے لئے جائز ہے کہ نص میں صراحۃً موجود ہو جیسے سور ہرہ والی حدیث میں علت طواف کی تصریح ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نص میں تصریح نہ ہو لیکن نص کے اقتضاء سے ثابت ہو، جیسا کہ ان مثالوں میں جو ابھی اوپر گذری ہیں۔ علت کی انواع بتا چکنے کے بعد اب مصنفؒ اس معیار کو بتلانا چاہتے ہیں جس سے علت کا غیر علت سے امتیاز معلوم ہو جائے۔ چنانچہ فرمایا "وصف کی صلاحیت اور عدالت اس کے علت ہو سکنے پر دلالت کرتی ہے" کیونکہ قیاس کے لئے وصف شاہد دعوی کے مانند ہے جس طرح شاہد کی شہادت قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ صالح (لائق شہادت) اور عادل ہو، اسی طرح وصف کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے۔ اور جس طرح تحقق صلاح سے پہلے شاہد کی شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں اور عدالت ثابت ہونے سے قبل اس پر عمل کرنا واجب نہیں (اگرچہ جائز ہے) اسی طرح وصف کا حال ہے (کہ ظہور صلاح سے پہلے اس پر عمل کرنا درست نہیں اور عدالت متحقق ہونے سے پہلے عمل درست ہے واجب نہیں)۔ وصف کی صلاحیت اور عدالت کے معنی کیا ہیں؟ مصنفؒ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر آگے اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے عدالت کی تعریف کرتے ہیں (کہ وصف کی عدالت ثابت ہوگی) "اس کے اثر ظاہر ہونے سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں" یعنی جس وصف کو کسی حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اس حکم کے ہم جنس حکم کے اثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دوسری کسی نص سے اس وصف کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت ثابت ہو جائے گی اور اگر بعینہ اسی حکم کے اثبات میں وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو تب تو بطریق اولی وصف کی عدالت ثابت ہوگی۔ الحاصل کسی وصف کے ثبوت عدالت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اسی وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں (بذریعہ نص) ظاہر ہو تو ایسا وصف بالاتفاق علت مؤثرہ ہے جیسے بعینہ وصف طواف کا اثر بعینہ سور ہرہ کے حکم طہارت میں۔

له قوله وان يكون الخ معطوف على قول الشارح ان يكون اي يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكوراً صراحةً في النص بل يكون في غيره ولكنه ثابت به يكون ذلك المعنى ثابتاً بذلك النص اقتضاءً ويكون من غير تردد كما جاء في الحديث انه عليه السلام رخص في السلم وهو معدول لفقر المعقود عليه وذلك الفقر مذكور صراحةً في النص ... دلالة النص على علة المرخصية ... كذا قال اعظم العلماء رحمه الله تعالى قائل ۱۲۔

له قوله ويعرف الخ ... دليل ان الوصف كان يصير علة للحكم فانه تاثير لبعض الاوصاف في الحكم يكون في وقت ... ان المعلل ... اي وصف شاهد علة للحكم ... ذلك الوصف لذلك الحكم ... على كون الوصف علة للحكم فقال المصنف ... الفاعل ۱۲۔

والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنفؒ کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یؤثر جنسه فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوٰة المتکثرة بعذر الاغماء من جنس الاغماء وهو الجنون والحیض تاثیرا فی عین اسقاط الصلوٰة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوٰة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوٰة وهو سقوط الرکعتین وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد[1] اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح فقال ونعنی بصلاح الوصف ملاءمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبی علیه السلام والصحابةؓ والتابعون ولا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح[2] جمع منکح بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف واختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعیؒ هی البکارة وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا او ان تکون ثیبا وکذا البکر[3] یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها اتفاقا والثیب البالغة لا یولی علیها اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیها عندنا دون الشافعیؒ والبکر البالغة یولی علیها عند الشافعیؒ لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح

---

(۲) جیسا اس وصف کا اثر حکم معلل بہ کی جنس میں ظاہر ہو جس کی مثال مصنفؒ نے آگے ذکر کی ہے کہ بعینہٖ وصف صغر کا اثر ولایت نکاح کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہوا ہے (کہ صغر کی علت سے بحکم شارع ولی کو مال صغیرہ پر تصرف کی ولایت حاصل ہے) تو اس پر قیاس کر کے صغیر کے نکاح کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی۔ (۳) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر بعینہٖ حکم معلل بہ میں ظاہر ہو۔ جیسے عذر بیہوشی کی علت سے کثیر التعداد نمازوں کی قضا ذمہ سے ساقط ہو جانے کا حکم ہے کہ ہم جنس علت یعنی جنون اور حیض پر قیاس کر کے جن کا اثر بعینہٖ سقوط صلوٰۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۴) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہو۔ جیسے حائضہ سے کلیۃً نماز کا ساقط ہو جانا۔ کیونکہ حائضہ پر قضائے صلوٰۃ باعث مشقت ہے۔ بنا بریں مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر مؤثر ہے جنس سقوط صلوٰۃ کے حکم میں۔ یعنی (اس سے کلیۃً نماز ساقط نہیں ہوتی جیسے حیض میں۔ بلکہ رباعی نمازوں میں) صرف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ بہرحال عدالت وصف کی یہ چاروں صورتیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح علامہ صدر الشریعہ نے ان پر طویل بحث کی ہے۔ عدالت کے بیان کے بعد اب مصنفؒ صلاحیت وصف کی حقیقت بتلاتے ہیں۔ " اور صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہو یعنی وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں " اس طرح پر کہ مجتہد کی مستنبط علت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین کی مستنبط علت کے موافق ہو ان حضرات کے استنباط سے بعید اور مختلف نہ ہو " جیسا کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے صغر کو علت قرار دی " مصنفؒ کی عبارت میں " مناکح " کا لفظ منکح کی جمع ہے اور یہ مصدر میمی نکاح کے معنی میں ہے اور بعضوں نے منکوحہ کی جمع بتایا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باکرہ ہونا علت ہے اور ہمارے نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے (ایک مادۂ اجتماعی یعنی) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور باکرہ ہو (اور دو مادۂ افتراقی یعنی) یا نابالغ اور ثیب ہو یا بالغہ اور باکرہ ہو۔ (اور یہ بھی ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں یعنی) یا بالغہ اور ثیب ہو۔ تو (پہلی صورت کے مطابق) اگر لڑکی باکرہ اور صغیرہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل ہے۔ اور (چوتھی صورت کے مطابق) اگر لڑکی ثیب بالغہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل نہیں۔ اور (دوسری صورت کے مطابق) اگر لڑکی نابالغ اور ثیب ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ اور (تیسری صورت کے مطابق) اگر لڑکی بالغہ اور باکرہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حاصل ہونے میں صغر (عدم بلوغ) کا اثر ہے۔

---

[1] قوله وقد اطال الکلام الخ حیث ذکر احتمالات تاثیرات المرکب بعض هذه الاربع بعض ان شئت الاطلاع علیها فارجع الی التوضیح۔

[2] قوله المناکح جمع المنکح بفتح المیم بمعنی النکاح ونقل عن ان یقول المصدر لا یجمع الا اذا ارید به الانواع والنکاح لیس بمتنوع وما قیل انه جمع منکوحة ففیه شذوذ لان احدهما حذف الیاء بعد الکاف والثانی جمع المفعول علی مفاعیل مقصور علی السماع وتوهم لا عین ومکاسیر شاذ کذا فی شرح عبد اللطیف بن الملک نافلا عن الشافیة ۱۲۔

[3] قوله وکذا البکر الخ۔ والعجب مما فی سیر الانوار وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وثیبة انتهی فانه کیف یکون البکر ثیبة فتامل ۱۲۔

لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وما لها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عليه السلام في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد متعلق[1] بقوله صلاحه وعدالته اي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده و عدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا مالم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في[2] وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه۔

کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے، اس لئے کہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے، نہیں جانتی ہے کہ کس طرح انجام دے، اور مال کی ولایت حاصل ہونے میں عدم بلوغ کا اثر بالاتفاق ظاہر ہو چکا ہے تو اس پر قیاس کر کے ولی کو نکاح کی ولایت کا حق بھی حاصل ہونا چاہئے، تو یہ "صغر مؤثر ہے" اثبات ولایت میں، جس طرح طواف مؤثر ہے "طہارت سور ہرہ" میں کیونکہ اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے بایں طور کہ گھر کے اندر بلی کی رہائش اور بار بار آمد و رفت کی بنا پر اس سے بچنا دشوار اور باعث تنگی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ولایت نکاح کے اثبات میں جس وصف صغر کا ہم نے اعتبار کیا ہے وہ اس وصف طواف کے موافق ہے جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سور ہرہ کے حکم میں اعتبار فرمایا ہے اس لحاظ سے کہ دونوں میں حرج اور ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جس طرح بلی کے طواف کی ضرورت اس کے سور کی طہارت کی موجب ہوئی ہے اسی طرح نکاح کے معاملے میں عدم بلوغ کی مجبوری ثبوت ولایت کے موجب ہوگی۔ (۱) اور اطراد دلیل نہیں ہے، یہ اس کا تعلق ہے مصنفؒ کے قول سابق "صلاحہ وعدالتہ" سے یعنی وصف کے علت قیاس بننے کے لئے اس کی صلاحیت اور عدالت ہی دلیل ہے جس کا دوسرا نام مؤثریت ہے (الا ان لما تاثیر فی کون الوصف مثبتا للحکم) لیکن اطراد دلیل نہیں بن سکتا ہے جس کا دوسرا نام طردیت ہے۔ اطراد کے معنی وصف کے ساتھ حکم کا دائر ہونا یعنی دونوں میں تلازم ہو اور ایک دوسرے کے تابع ہو، وجود اور عدم دونوں میں یا فقط وجود میں۔ چونکہ اطراد کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک اطراد یہ ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ اور بعضوں کے نزدیک اطراد کے لئے یہی کافی ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اس کی کوئی شرط نہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنفؒ نے تردید کے ساتھ تعریف کی۔ بہرحال اطراد کی کوئی بھی تعریف کی جائے ہمارے نزدیک یہ حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو (اثبات حکم میں شارع کی طرف سے) کیونکہ وجود وصف پر وجود حکم کبھی اتفاقی طور پر بھی ہو جایا کرتا ہے (علت ہونے کی بنا پر نہیں) جیسے شرط کے تحقق کے وقت حکم کا پایا جانا باوجودیکہ شرط علت نہیں، تو دونوں کا وجود میں ملتزم ہونا وصف کی علت ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بدیہی بات ہے کہ عدم کی کوئی حقیقت نہیں جب وجود ہی علت ہونے کی دلیل نہیں تو عدم کو کسی شئی کی علت ہونے میں کیا دخل ہو سکتا ہے؟ یہ اس قدر ظاہر بات تھی اس لئے مصنفؒ نے اس کے رد کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ (۲) اور تعلیل بالنفی بھی اطراد کے مانند ہے یعنی جس طرح اطراد وصف کے صالح للعلۃ ہونے کی دلیل نہیں ہے اسی طرح کسی خاص علت کا انتفا، حکم منتفی ہونے کی علت نہیں بن سکتا ہے۔ منار کے بعض نسخوں میں "ومثلہ التعلیل" کے بجائے "ومن جنسہ التعلیل" کے الفاظ موجود ہیں (جس سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے)۔

---

[1] قوله متعلق بقوله الخ۔ في الاثر رجع الى قوله علية انتهى يعني ان قول المصنف دون الاطراد مرتبط بقوله علية فيكون معنى العبارة ونعني بصلاح الوصف ملائمته ولا نعني به الاطراد وهذا طريق ربط العبارة وهذا طريق اختصاره الشارح كما لا يخفى على الماهر وتعجب مما في مسير الدائر حيث فهم صاحبه ان الطريقين متحدان وقال اخذ من الشارح يعني دليل كون الوصف علة صلاحيته وعدالته وهو مسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية يعني لا دليل الاطراد على علية الوصف انتهى ۱۲۔

[2] قوله كما في وجود الحكم الخ۔ الا ترى انه لو قال رجل لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فاذا وجد دخول الدار وجد الطلاق فتحقق دوران الحكم وجودا مع الدخول مع انه شرط ليس بعلة ۱۲ ۔

لان استقصاء العدم لا یصلح الوجود من وجہ آخر لان الحکم قد یثبت بعلل شتّٰی فلا یلزم من انتفاء علۃ ما انتفاء جمیع العلل
من الدنیا حتی یکون نفی العلۃ دالًا علی نفی الحکم کقول الشافعیؒ فی النکاح ای فی عدم انعقاد النکاح بشہادۃ النساء مع الرجال
انہ لیس بمال وکل ما ھو لیس بمال لا ینعقد بشہادۃ النساء مع الرجال فلا بد فی اثباتہ من ان یکونا رجلین دون رجل
وامرأتین وعندنا لیس لعدم المالیۃ تاثیر فی عدم صحتہ بالنساء لان علۃ صحۃ شہادۃ النساء ھی کونہ مما لا یسقط بالشبہۃ
لا کونہ مالا بخلاف الحدود والقصاص مما یندرئ بالشبہات فانہ لا یثبت بشہادۃ النساء قط وایضًا ھو ادنی درجۃ
من المال بدلیل ثبوتہ بالھزل الذی لا یثبت بہ المال فلما کان المال یثبت بشہادۃ النساء فبالاولی ان یثبت بہا النکاح
الا ان یکون السبب معینا استثناء مفرغ من قولہ ومثلہ التعلیل بالنفی ای لا یقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال
الا فی حال کون السبب معینا فان عدمہ یمنع وجود الحکم من وجہ آخر اذ لا وجہ لہ کقول محمدؒ فی ولد الغصب انہ لم
یضمن لانہ لم یغصب فان من غصب جاریۃ حاملۃ فولدت فی ید الغاصب ثم ھلکا یضمن قیمۃ الجاریۃ دون الولد
لان الغصب انما وقع علی الجاریۃ دون الولد فقد علل محمدؒ ھٰہنا بالنفی بان علۃ الضمان فی ھٰذہ الصورۃ لیست
الا الغصب فبانتفائہ ینتفی الضمان ضرورۃ۔

کیونکہ علت مطلوبہ معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ کبھی ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوا کرتی ہیں تو کسی خاص علت کے انتفاء سے دنیا
کی تمام علتوں کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا استدلال نکاح کے بارے میں یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے
بارے میں "مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے" یہ کہ عقد نکاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی معاملہ مال کا نہ ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا لہٰذا
نکاح منعقد ہونے میں دو مردوں کی شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک شہادت نساء کے ذریعہ نکاح صحیح نہ
ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کی شہادت کا اس میں معتبر ہونے کی علت یہ نہیں ہے کہ یہ بھی معاملہ مالیہ ہے۔ بلکہ نکاح کا شبہ سے ساقط نہ ہونا علت ہے
اور جو چیز شبہ سے ساقط نہ ہو اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہٰذا نکاح میں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں۔
اس لئے ان میں کبھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں (نکاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ) نکاح مال سے بھی کم رتبہ ہے کیونکہ
ہنسی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب وقبول کے تلفظ سے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا رتبہ بڑھا ہوا ہونے کے
باوجود) جب عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم رتبہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب متعین ہو۔ یہ استثناء
مفرغ ہے مصنفؒ کے سابق جملہ "ومثلہ التعلیل بالنفی" سے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے لیکن جب حکم کا سبب متعین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول
ہے کیونکہ اس سبب کے علاوہ جب حکم کا اور کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجود حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے بنا بریں سبب متعین کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا
لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ولد مغصوبہ کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کو غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے حاملہ باندی کو غصب
کیا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولادت ہوئی پھر وہ دونوں (باندی اور اس کا بچہ) ہلاک ہو گئے تو غاصب صرف باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا بچہ کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا
سبب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا (بچہ تو تبعاً آ گیا جس پر مالک کا مستقل اور کامل قبضہ حاصل نہیں تھا جو کہ تحقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے!
یہاں امام محمدؒ نے نفی غصب کو حکم ضمان منتفی ہونے کی علت قرار دی کیونکہ صورت مذکورہ میں غصب کے علاوہ ضمان لازم کرنے کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا تھا۔ تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

---

۵ قولہ کقول الشافعیؒ الخ ای ھذا التعلیل کقول الشافعیؒ ثم اعلم انہ تمسک بعض الشافعیۃ فی کون العنۃ علۃ للوجودی بان عدم قدرۃ الجماع علۃ للتفریق والعنۃ تعبیر عنہ والتعبیر بالوجودی لا ینفع
لان العنۃ لیس علۃ للتفریق بل السبب عدم قدرۃ الجماع فہو العلۃ وھذہ ولکن نقول انہ لعدم [illegible] وغیرہ وقد یتقید بالزوجۃ علی الجماع [illegible] فلیس یوجب التفریق فلیس علۃ للتفریق بل العلۃ
التفریق انما ھو العنۃ وھو معنی وجودی ۱۲ ۔ ۵۲ قولہ وکل ما ھو لیس بمال الخ۔ لان المال ھو المستبان وکثرت فیہ المعاملۃ والسابقۃ فرخص فی شہادۃ النساء مع کونہا ذات شبہۃ لعدم
الضبط والاتقان الکامل فی النساء دفعا للضرورۃ واما ما لیس بمال کالنکاح والحدود فلیس بمستبان ولا یکثر فیہ المعاملۃ والسابقۃ فلیس فیہ ضرورۃ الی رخصۃ الشہادۃ المشتبہۃ
فیجب اثباتہ بالحجۃ الاصلیۃ ای شہادۃ الرجال وحدہم ۱۲ ۔ [illegible]

وهٰكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست[1] الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف هٰهنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء[2] ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعيؒ اذ استدل[3] لابقاء الشرائع بعد وفاته وعندنا هو[4] ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولابد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذٰلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذٰلك الوجود موجبا عند الشافعيؒ اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها[5] حجة دافعة لالزام الخصم عليه فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله ۔

اسی طرح امام محمدؒ نے دریا سے حاصل کئے ہوئے موتی، عنبر وغیرہ کے بارے میں فرمایا کہ ان میں خمس واجب نہیں ہے اس لئے کہ یہ چیزیں عام مسلمانوں نے لڑائی کرکے حاصل نہیں کیں ۔ (یہاں بھی امام محمدؒ نے نفی ایجاف کو عدم وجوب خمس کی علت قرار دی ہے) کیونکہ (کفار کے مقابلہ میں) مسلمانوں کا (دوڑ) گھوڑے دوڑانے (یعنی جہاد اور لڑائی) کے علاوہ خمس غنیمت واجب ہونے کا دوسرا کوئی سبب نہیں ہے ۔ اور یہ سبب ان چیزوں میں منتفی ہے ۔" (۳) اور استدلال استصحاب حال سے ۔ تعلیل بالنفی پر اس کا عطف ہے یعنی استصحاب حال سے استدلال بھی اطراد کے مانند ہے کہ یہ بھی دلیل بننے کے قابل نہیں ۔ استصحاب حال کے معنی حال کو ماضی کے ساتھ وابستہ کرنا یعنی کسی چیز پر فی الحال ایسا حکم لگایا جائے جیسا کہ اس پر ماضی میں تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم پہلے سے چلا آرہا ہے اسے اپنے حال پر محض اس لئے چھوڑ دیا جائے کہ اس حکم کو بدل دینے والی کوئی دوسری دلیل نہیں پائی گئی امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال حجت ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد سے آج تک احکام شریعت باقی ہیں (اور استصحاب حال کے علاوہ بقائے شریعت کی دوسری کوئی دلیل نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک استصحاب حجت نہیں ہے ۔ کیونکہ حکم کے ثبوت کی دلیل اس کی بقاء کی دلیل نہیں ہے) (تو جس دلیل نے گذشتہ زمانہ میں کسی حکم کو ثابت کیا تھا ضروری نہیں ہے کہ وہی دلیل بعد والے زمانہ میں بھی اس حکم کو باقی رکھنے والی ہو کیونکہ بقاء وجود سے علیحدہ ایک نیا وصف ہے ۔ اس لئے اس کا سبب بھی علیحدہ ہونا ضروری ہے اور شریعت محمدی کی بقاء محض استصحاب حال کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ان دلائل کی بناء پر جو کہ آپ کے خاتم النبیین ہونے اور آپ کے بعد کسی کا نبی دین محمدی کو منسوخ کرنے کے ثبوت میں موجود ہیں ۔" اور یہ استصحاب حال متحقق ہوتا ہے ۔ ہر ایسے حکم میں جس کا ثبوت معلوم ہو کسی دلیل شرعی سے ۔ پھر اس حکم کے زوال میں شک پیدا ہو جائے ۔ باوجود غور و فکر اور اجتہاد و کوشش کے حکم کی بقاء یا عدم پر کوئی دلیل نہ ملے ۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استصحاب زمانہ مابعد کا وجود سابق کے ساتھ موجب حکم ہے ۔ یعنی یہ حجت ملزمہ ہے کہ اپنے مد مقابل پر اسی دلیل سے الزام قائم کر سکتے ہیں ۔ اور ہمارے نزدیک یہ حجت ملزمہ موجبہ نہیں ہے البتہ حجت دافعہ ہے ۔ کہ محض مقابل کے اپنے دلیل الزام کو دفع کر سکتی ہے ۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ۔

[1] قوله ليست الا ايجاف الخ اي السبب لخمس الغنيمة متعين قال ابن الملك فلا يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفرة وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلم يكن فيه الخمس انتهى ۔ [2] قوله ابقاء ما كان الخ اي بمجرد انتفاء دليل على بقائه وعدم ظهور منافيه بدليل فاستصحاب الحال اثبات امر في زمان الحال بناء على انه كان ثابتا في زمان الماضي ومن امثلته الحكم بثبوت امر في وقت لثبوته قبله كالحكم بثبوت الملك لذي اليد في نفس الامر بناء على ثبوت الملك له بما مر يا قبله ۔ [3] قوله استدل لابقاء الخ فان الشرائع اي الاحكام الثابتة بالدليل الشرعي باقية الآن لعدم ما يزيلها فثبت ذلك باستصحاب الحال ۔ [4] قوله وعندنا ليس بحجة فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل عليه ولم يظفر بما يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني يكون حجة ملزمة قلت والنسخ ان كل نص معتبر وانما اخبر بانه الدليل القطعي على الاعتبار ولم يوجد بينهما دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كذا قال ابن الملكؒ ۔ [5] قوله ولكنها الخ ۔ الضمير عائد الى استصحاب الحال والتانيث باعتبار الخبر والعجب ان المصنف قال اولا ان المثبت ليس بمبق فلا بد لبقائه من دليل علیحدۃ وهذا يقتضي ان لا يكون استصحاب الحال حجة اصلا لا دافعة ولا موجبة كما هو مختار ابن الهمام واتباعه ۱۲ ۔

حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك فان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعيؒ تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعيؒ اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر[1] كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاحتجاج بلا دليل الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفرؒ في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل۔

؎ چنانچہ ایک گھر کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی کے پاس فروخت کرے اور دوسرا شریک اس پر شفعہ کا دعویٰ کردے تو ایسی صورت میں اگر مشتری شفعہ کے دعویدار کے قبضہ کے حصہ میں ملکیت ہی سے انکار کر بیٹھے یعنی گھر کے اس دوسرے حصہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور کہے کہ یہ حصہ تو تمہارے پاس بطور عاریت ہے تم اس کے مالک نہیں ہو جس کی بدولت حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، تو ہمارے نزدیک اس کا قول قابل قبول ہوگا یعنی مشتری کا قول۔ اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا بغیر بینہ کے کیونکہ شفیع تو محض اصل سے (یعنی اپنے قبضہ سے ملکیت پر) تمسک کر رہا ہے۔ (یہی استصحاب حال ہے) جو ہمارے نزدیک دلیل ملزم نہیں ہے اور چونکہ قبضہ بظاہر ملک کی دلیل ہے اور ظاہر دوسرے کے الزام کی مدافعت تو کرسکتا ہے لیکن مشتری پر گھر کے بقیہ حصہ کا شفعہ لازم کرنے کی دلیل نہیں ہوسکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بغیر بینہ کے شفعہ ثابت ہوجائے گا کیونکہ دلیل ظاہر ان کے نزدیک دافعت اور الزام دونوں کے قابل ہے۔ لہٰذا شفیع (بغیر بینہ کے) مشتری سے اپنا حق شفعہ جبراً وصول کرسکتا ہے۔ مصنفؒ نے حصہ میں شرکت کا مسئلہ اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف پایا جائے کیونکہ وہ تو شفعۂ جوار کے قائل ہی نہیں۔ اور اسی بنا پر کہ استصحاب حجت ملزمہ نہیں ہے صرف دافعہ ہے مفقود الخبر کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اسے اپنے مال کے حق میں تو زندہ سمجھا جائے گا اس لئے اس کے مال کو اس کے ورثہ کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں اسے مردہ فرض کیا جائے گا اس لئے اپنے مورث کے مال کا وارث قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کو زندہ شمار کیا گیا ہے استصحاب حال کی دلیل سے۔ اور یہ دافع تو ہوسکتی ہے اپنے ورثہ کے حق میں کہ ان کے حصہ کو روک دے لیکن ملزم نہیں ہوسکتی ہے مورث پر اگر زندہ شمار کئے جانے کی بنا پر ان کے ترکہ سے یہ بھی حصہ پاتے۔ اس قسم کے اور سیکڑوں اختلافی مسائل کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ (ترجمہ) اور استدلال بتعارض اشباہ ولا تعارض ہے۔ اس کا بھی عطف ہے سابق پر یعنی جس طرح بلا دلیل حجت بننے کے صالح نہیں اسی طرح کسی مسئلہ سے مشابہت رکھنے والی دو نظیروں کا باہم تعارض بھی دلیل بننے کا صالح نہیں۔ تعارض اشباہ سے مراد کسی ایسے دو امر کے تعارض کا باہم مختلف ہونا ہے جن میں سے ہر ایک کے ساتھ بوجہ مشابہت متنازع فیہ کا الحاق ممکن ہو۔ جیسے امام زفرؒ نے وضو میں کہنیوں کا دھونا واجب نہ ہونے پر اس سے استدلال کیا ہے کہ غایت دو طرح کی پائی جاتی ہے (۱) بعض غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے جیسا کہ اس مقولے میں قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ میں کہ کتاب اول سے آخر تک پڑھی۔ اس میں "آخرہ" غایت ہے جو کہ حکم مغیا یعنی "قرأت" میں داخل ہے۔ (۲) اور بعض غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے جیسا کہ قول باری تعالیٰ "ثم اتموا الصیام الی اللیل" روزہ پورا کرو رات تک۔ اس میں غایت لیل حکم مغیا "اتمام صیام" میں داخل نہیں۔ اب شک پیدا ہوگیا کہ آیت وضو میں مرفق کی غایت ان میں سے کس کے ساتھ ملحق ہے؟

؎ مصنفؒ نے اپنی شرح میں "قولہ" کی ضمیر کا مرجع طالب شفعہ کو قرار دیا ہے یعنی شریک کا دعویٰ محض اپنی ملکیت کے ثبوت میں معتبر ہوگا۔ ثبوت شفعہ کے بارے میں جو کہ الزام علی الغیر ہے بغیر بینہ کے معتبر نہیں ہوگا۔ قاعدہ فقہیہ کی رو سے یہی توجیہ ظاہر ہے۔ وصاحب البیت ادری بما فیہ ۱۲ عبید الحق جلال آبادی۔

---

[1] قوله مسائل اخر الخ. قيل من المسائل الملاقية ما اذا قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولم يعلم دخل ام لا ثم قال المولى دخلت الدار فقال العبد لم ادخل فالقول للمولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعيؒ القول قول العبد لانه يصلح للالزام فيجعل كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق ۱۲

فلا ندخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا وھذا عمل بغیر دلیل ای ھذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفرؒ عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا الا ان الشک امر حادث فلا بد لہ من دلیلہ فان قال دلیلہ تعارض الاشباہ قلنا ھو ایضا حادث لا بد لہ من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضھا قلنا لہ ھل تعلم ان المتنازع[1] فیہ من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشک وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجھلہ وعدم الدلیل معہ وھو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسہ فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث[2] لم یوجد ھو فی الفرع کقولھم[3] فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسہ وھو یبول فھذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس الشئ علی نفسہ وھو خلف[4] وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ھو البول ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ھذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان اللہ تعالی مدح المستنجین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطھروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلو کان حدثا لما مدحھم بہ وھذا کما تری۔

"تو وجوب غسل ید میں مرافق داخل نہیں ہوں گے شک واقع ہو جانے کے سبب سے کیونکہ شک کوئی حکم ثابت نہیں کرتا ہے اور حقیقت میں یہ عمل بغیر دلیل ہے یعنی امام زفرؒ کا یہ استدلال درحقیقت عمل بلا دلیل ہے اس لئے یہ امر فاسد ہے کیونکہ شک خود ایک امر حادث ہے اس لئے اس کے ثبوت کی بھی دلیل ہونی ضروری ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تعارض اشباہ ثبوت شک کی دلیل ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی تو بعد کی پیداوار ایک نئی بات ہے اس کے تحقق کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اس پر اگر کوئی یہ توجیہ کرے کہ بعض غایت کا مغیا میں داخل ہونا اور بعض کا داخل نہ ہونا اس تعارض کی دلیل ہے۔ تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ کیا تم یہ جانتے ہو کہ مسئلہ متنازعہ فیہ کس قبیل سے ہے اگر وہ جواب میں کہے کہ ہاں جانتا ہوں تب تو شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا (پھر تعارض اشباہ کہاں رہا ہے؟) اور اگر یوں کہے کہ کس قبیل سے ہے نہیں جانتا ہوں تو یہ اپنی جہالت اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اعتراف ہوا جو دوسروں پر حجت نہیں ہو سکتا ہے اور استدلال ایسے وصف سے جو خود مستقل علت نہ ہو سکے جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرے کسی وصف کو نہ ملایا جائے لیکن اس کے ملانے سے اصل و فرع میں فرق پیدا ہو جائے اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔ یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں اسی طرح ایسی علت سے تمسک کرنا درست نہیں جو دوسرے وصف کے انضمام کے بغیر اثبات حکم میں خود مستقل نہ ہو۔ اور اس وصف کے انضمام کی وجہ سے فرق نمایاں ہو اصل و فرع کے درمیان یعنی فرع میں یہ وصف نہ پایا جائے (صرف اصل میں موجود ہو) جیسے ان کا قول مس ذکر کے بارے میں یعنی مس ذکر کو ناقض وضو قرار دینے میں شوافع کا طرز استدلال کہ اس میں شرمگاہ کا مس ہے اس لئے یہ ناقض وضو ہو جس طرح پیشاب کرتے وقت شرمگاہ کا مس بالاتفاق ناقض وضو ہے لیکن یہ قیاس بالکل فاسد ہے کیونکہ اگر مقیس علیہ (یعنی پیشاب کرتے وقت مس ذکر کے ناقض وضو ہونے) میں پیشاب کی قید معتبر نہ ہو تو قیاس الشئ علی نفسہ (قیاس مس الذکر علی مس الذکر) لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اگر قید بول بھی معتبر ہو تو اصل اور فرع میں تفاوت ہو جائے گا کہ اصل میں (مس ذکر مع البول) بلکہ حقیقۃً بول ہی علت ہے اور فرع میں وصف بول نہیں ہے (محض مس ذکر ہے) اور بعض احناف نے ایک فاسد دلیل سے شوافع کے اس فاسد قیاس کا معارضہ کیا ہے بطریق معارضۃ الفاسد بالفاسد چنانچہ انھوں نے کہا کہ اللہ تعالی نے اپنے قول فیہ رجال یحبون ان یتطھروا (کہ اس میں ایسے لوگ ہیں جو دوست رکھتے ہیں پاک رہنے کو) کے ذریعہ پانی سے استنجا کرنے والوں کی ستائش فرمائی ہے اور بلا شبہ استنجا میں مس فرج ہوتا ہے پس اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو اللہ تعالی ہرگز ارتکاب ناقض وضو پر ان کی تعریف نہ کرتا اس دلیل کا کمزور ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ محتاج بیان نہیں۔

[1] ای المتنازع فیہ ای المرافق من ای القبیل ای من قبیل الغایۃ التی تدخل او من قبیل الغایۃ التی لا تدخل ۱۲۔

[2] قولہ حیث لم یوجد ھو ای ذلک الوصف المنضم لایجاب الحکم فی الفرع فلم یبق بعدہ الا الجامع الغیر المستقل بنفسہ علی اثبات الحکم ولا یتعدی بالحکم ۱۲۔

[3] قولہ کقولھم الخ اعلم ان ھذا مثال فرضی فان من یقول ان مس الذکر حدث ناقض للوضوء لا یقول بھذا بل لہ دلیل آخر ولذا قال المصنفؒ کقولھم ولم ینسب ھذا القول الی فرقۃ ویمکن فی الکشف ان ھذا قول بعض اصحاب الشافعیؒ ممن لم یشم رائحۃ الفقہ ۱۲۔

[4] قولہ وھو خلف ای باطل لعدم الاصل الذی یلحق الفرع بہ لفوات رکن القیاس ۔ فی منتہی الارب خلف بالفتح سخن تباہ وخطا ۱۲ - ۔۔۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فیه عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل الاحتجاج بالوصف الذی
اختلف فی کونه علة فانه ایضاً فاسد کقولهم فی الکتابة الحالة[1] ای الشافعیة فی عدم جواز الکتابة الحالة انها عقد لایمنع
من التکفیر ای من اعتاق هذا العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسداً[2] کالکتابة بالخمر فان هذا القیاس غیر تام لان
فساد الکتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التکفیر والکتابة عندنا لاتمنع[3] من التکفیر مطلقا سواء کانت
حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الکتابة المؤجلة تمنع من التکفیر حتی تکون الحالة فاسدة لاجل
عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لاشک فی فساده عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف[4]
لایشک فی فساده بل[5] هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آیات الثلث ناقص
العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلایتادی به الصلوة کما دون الآیة لایتادی به الصلوة لاجل ذلک
فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذ لا اثر[6] للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآیة لانه
لایسمی قرآنا فی العرف وان سمی به فی اللغة والاحتجاج بلادلیل عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی البطلان
الاحتجاج بلادلیل لاجل النفی۔

---

(۲) اور استدلال مختلف فیہ وصف کے ذریعہ "، اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے احتجاج بھی فاسد ہے جس وصف کے سبب علت
ہونے ہی میں اختلاف ہے، جیسا کہ ان کا قول کتابت حالہ کے بارے میں "یعنی بدل کتابت نقد ادائیگی کی شرط پر غلام کو مکاتب بنانا شوافع کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے "کہ ایسا
عقد ہے جو کفارہ ادا کرنے سے مانع نہیں ہے "یعنی کفارۂ یمین وغیرہ میں اس غلام مکاتب کو آزاد کرنا ممنوع نہیں (حالانکہ صحیح عقد کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے
سے مانع ہوتا ہے) "لہٰذا یہ عقد کتابت معجلہ ایسے ہی باطل ہوگا جیسے کہ شراب کے عوض میں مکاتب بنانا فاسد ہے "لیکن یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے دو وجہ سے (۱) مقیس علیہ
یعنی کتابت بالخمر کا فاسد ہونا اس غلام مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خمر کے مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے (عوض قرار دینے کی وجہ سے یہ
عقد کتابت فاسد ہے، یہ بات تو قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے)۔ (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا علت ہونا ہمارے نزدیک مسلم نہیں کیونکہ کتابت مطلقاً خواہ وہ معجلہ ہو
یا مؤجلہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اور کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنانا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ لہٰذا شوافع کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے
کہ کتابت مؤجلہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت حالہ مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوسکے "۔ (۶) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی شبہ نہیں "، یہ بھی سابق پر معطوف ہے۔ یعنی
جیسے اطراد قابل احتجاج نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا بلاشبہ فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے، "جیسے شوافع کا یہ کہنا "نماز میں سورۂ فاتحہ واجب
ہونے اور محض تین آیت کی قراءت سے نماز درست نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے "کہ تین کا عدد سات سے کم ہے "یعنی سورۂ فاتحہ سے کم ہے (جو کہ سات آیتوں پر مشتمل ہے)" اس لئے
تین آیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قراءت کی اقل مقدار ہے) نماز ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم پڑھنے سے "نماز نہیں ہوتی ہے سات سے کم ہونے کی بناء پر
" یہ قیاس بداہۃً فاسد ہے کیونکہ نماز کے فاسد ہونے میں سات کی تعداد سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ باقی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں نماز نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ
سات کی تعداد پوری نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ مادون الآیۃ لغوی مفہوم میں چاہے قرآن کہلاتے لیکن عرفاً اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نص کتاب سے نماز میں قرآن پڑھنا
فرض ہے قال تعالیٰ فاقرؤا ماتیسر من القرآن)"۔ (۸) اور استدلال عدم دلیل سے "، اس کا عطف بھی سابق پر ہے یعنی اطراد سے استدلال کی طرح دلیل سے نفی حکم پر احتجاج بھی باطل ہے۔

---

[1] قوله فی الکتابة الحالة ای ان یشترط بدل الکتابة حالاً وحکمه انه کما تمنع المکاتب عن الاداء یرد فی الرق کذا فی الهدایة ۱۲۔
[2] قوله فکان فاسداً لان الکتابة الصحیحة تمنع جواز اعتاق المکاتب عن الکفارة۔ [3] قوله لاتمنع ای قبل اداء شیء من بدل الکتابة کذا فی الدر المختار ۱۲۔
[4] قوله من التکفیر ای من اعتاق العبد المکاتب عن الکفارة ۱۲۔ [5] قوله بل هو ای بطلان الاحتجاج بوصف لاشک فی فساده بدیهی لاحاجة الی ذکره وانما ذکره للتنبیه علی ان
بعض استدلالات المخالف من هذا القبیل ۲۔ [6] ای لا اثر للنقصان الخ اے لاعندنا ولا عند الشافعیؒ اما عندنا فظاهر واما عند الشافعیؒ فلان قراءة الفاتحة فرض عنده
ولو قرأ سبع آیات اخری سوی الفاتحة بطل الصلوة عنده فلادخل لسبع الآیات فی صحة الصلوة ۱۲۔

بان یقول هذا الحکم غیر ثابت لانه لادلیل علیه فان ادعی انه غیر ثابت فی ذهن المستدل فلا شك فی جوازه لان عدم وجدانه الدلیل یقتضی عدم وجدانه الحکم فی علمه وان ادعی انه غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدان الدلیل فقد اختلفوا فیه فقیل هو جائز لقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فانه تعالی علم نبیه الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم حرمته وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی حقیقة الوجود والعدم فلابد له من دلیل ولا یکفی عدم الدلیل بخلاف الشرعیات فانها لیست کذلك وعند الجمهور لیس بحجة اصلا لا فی النفی ولا فی الاثبات لقوله تعالی وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری تلك امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین امر النبی صلی الله علیه وسلم بطلب الحجة والبرهان علی النفی والاثبات جمیعا هذا ما عندی فی حل هذا المقام ولما فرغ عن بیان التعلیلات الصحیحة والفاسدة شرع فی بیان ما یوتی التعلیل لاجله صحیحا او فاسدا فقال وجملة ما یعلل له اربعة الا ان الصحیح عندنا هو الرابع علی ما سیاتی وقال بعض الشارحین انه بیان لحکم القیاس بعد الفراغ عن شرطه ورکنه وهو خطاء فاحش بل بیان حکمه الذی سیجیئ فیما بعد فی قوله وحکمه الاصابة بغالب الرای وهذا بیان ما ثبت بالتعلیل۔

جس کی صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس سبب سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔ (اس دعویٰ کا منشا مختلف ہو سکتا ہے) (۱) اگر مدعی کا منشا یہ ہو کہ خود اس کے ذہن میں یہ حکم ثابت نہیں ہے تو بلاشبہ یہ دعویٰ درست ہے کیونکہ دلیل نہ پانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کے علم میں وہ حکم ثابت نہ ہو۔ (۲) اور اگر مجتہد یہ دعویٰ کرے کہ نفس الامر میں بھی وہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ملی۔ تو استدلال کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک حجت ہے یعنی ایسا استدلال صحیح ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قل لا اجد الآیۃ ”آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام۔ کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جاوے اللہ کے سوا کسی اور کا“ تو دیکھئے اس آیت میں خود اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو عدم حرمت اشیاء پر عدم وجدان دلیل سے احتجاج کرنے کی تعلیم دی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ عدم دلیل سے استدلال احکام شرعیہ میں تو جائز ہے عقلی امور میں جائز نہیں کیونکہ عقلیات میں کسی چیز کی نفی یا اثبات کا مدعی دراصل وجود و عدم کا مدعی ہے اور نفس الامر میں اشیاء کا وجود یا عدم دونوں محتاج دلیل ہیں لہٰذا حکم لگانے کے لئے اولاً دلیل پیش کرنا ضروری ہے دلیل کا نہ پایا جانا حکم نفی کے لئے کافی نہیں بخلاف احکام شرعیہ کے کہ وہ امور اعتباریہ ہیں اور ان کے ثبوت کا مدار نقل پر ہے اس لئے امور حقیقیہ کی طرح ان کے حکم کے لئے دلیل کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لیکن جمہور (احناف اور شوافع) کے نزدیک عدم دلیل سے احتجاج بالکل صحیح نہیں، نہ نفی حکم میں نہ اثبات حکم میں۔ جمہور کی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے وقالوا لن یدخل الجنۃ الآیۃ۔ اور کہتے ہیں یہ لوگ کہ ہرگز نہ جاویں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی۔ یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے کہہ دیجئے۔ لے آؤ دلیل اپنی اگر تم سچے ہو۔ دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ نفی اور اثبات دونوں حکم میں لوگوں سے حجت اور دلیل کا مطالبہ کریں۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہی (مذکور الصدر) اس مقام کی جو تشریح میرے نزدیک صحیح تھی وہ میں نے تمہارے سامنے پیش کر دی۔ (فاغتنم هذا) مصنف قیاس کی علت صحیحہ اور علت فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب ان تمام اغراض و مقاصد کی تفصیل بتانا چاہتے ہیں جن کے اثبات کے لئے قیاس اور علت کا استنباط کیا جاتا ہے خواہ قیاس پر اس کا ترتب صحیح ہو یا فاسد۔

اغراض قیاس: جن اغراض کے لئے علت کا استنباط کیا جاتا ہے وہ کل چار ہیں جیسا کہ تفصیلات سے معلوم ہو جائے گا کہ ان میں سے صرف چوتھی غرض کے لئے تعلیل ہمارے نزدیک صحیح ہے اور باقی سب باطل ہیں۔ مُلّا جیون نے کہا ہے کہ بعض شارحین نے بتایا ہے کہ مصنف نے قیاس کی شرط اور رکن کے بیان کے بعد یہاں سے حکم قیاس کا بیان شروع کیا ہے لیکن ملا جیون کی رائے میں یہ ان کی فاحش غلطی ہے کیونکہ عنقریب حکم قیاس کا بیان مصنف کے کلام میں بایں الفاظ آ رہا ہے ”وحکمہ الاصابۃ بغالب الرای“ لہٰذا اس مقام میں مصنف حکم قیاس نہیں بلکہ صرف ”ما ثبت بالتعلیل“ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حسہ شارح علیہ الرحمۃ کی تنقید محل تامل ہے کیونکہ خود مصنف نے اپنی شرح میں ”فصل فی حکم العلۃ“ کے عنوان سے اس بحث کا آغاز کیا ہے۔ ساتھ ہی ”وحکمہ الاصابۃ“ کا محل تو وہاں حکم اجتہاد مراد ہے۔ کما هو اقرب مرجعا وانسب سیاقا۔ حکم قیاس مراد نہیں۔ فلیتدبر۔ ۱۲ حبیب الحق جلال آبادی۔

[illegible]

الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء[1] مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء لا ينبغي[2] ان يثبت بالرأي والتعليل وانما اثبتناه باشارة[3] النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة[4] الفضل وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني[5] الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عليه السلام في[6] خمس من الابل السائمة شاة وعند مالكؒ لا نشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ[7] من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتناه بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقال مالكؒ لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عليه السلام اعلنوا[8] النكاح ولو بالدف۔

---

(۱) موجب حکم یا موجب کے وصف کو ثابت کرنا یعنی یہ ثابت کرنا کہ مثلاً حکم حرمت کا موجب یا وصف موجب یہ امر ہے" (۲) شرط حکم یا شرط کے وصف کو ثابت کرنا یعنی یہ ثابت کرنا کہ حکم کی شرط یا وصف شرط یہ امر ہے" (۳) حکم یا وصف حکم کو ثابت کرنا یعنی یہ ثابت کرنا کہ شریعت کی رو سے اس مسئلہ کا حکم یا وصف حکم یہ ہے۔ یہ تین صورتیں ہوئیں ان کی وضاحت کے لئے ہر ایک صورت کی دو شقوں کے پیش نظر چھ مثالوں کی ضرورت ہے جنھیں مصنفؒ ترتیب وار بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا۔ "جیسا کہ جنسیت ادھار حرام ہونے کے لئے" یہ مثال ہے موجب حکم کے اثبات کی یعنی یہ ثابت کرنا کہ محض ہم جنس ہونا ادھار بیع حرام ہونے کی علت موجبہ ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں۔ اسی وجہ سے ہم اس موجب کو اشارۃ النص سے ثابت کرتے ہیں یعنی جب دونوں علت، قدر و جنس کے تحقق سے حقیقی تفاضل کا ربوا حرام ہوتا ہے تو شبہ علت یعنی محض جنس یا محض قدر کے تحقق کا تقاضا یہ ہے کہ شبہ تفاضل یعنی ادھار حرام ہو، کیونکہ شریعت میں سود کا شبہ بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے۔ (فاثبتنا شبهة الربوا بالشبهة العلة احتياطاً) "اور سائمہ ہونے کی صفت زکوٰۃ کے جانوروں میں" یہ مثال ہے وصف موجب ثابت کرنے کی کیونکہ چوپایہ جانوروں کی ملکیت زکوٰۃ کا اصل موجب ہے اور سائمہ ہونا (یعنی خود سے چراگاہ میں چر پھر کر کھانا) ان کا وصف ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں، اس لئے ہم حدیث "في خمس من الابل السائمة شاة" (آزادی سے چر کر کھانے والے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے) سے اس وصف کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک سائمہ ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید کی آیت خذ من اموالهم صدقة الآیۃ میں لفظ اموال مطلق ہے (سائمہ کی قید سے مقید نہیں) "اور شہادت نکاح میں" یہ شرط حکم ثابت کرنے کی مثال ہے کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے گواہ کا موجود ہونا شرط ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے ممکن نہیں، اسی لئے ہم حدیث "لا نكاح الا بشهود" سے اس شرط کو ثابت کرتے ہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ کا ہونا شرط نہیں بلکہ حدیث "اعلنوا النكاح ولو بالدف" (نکاح کو شہرت دو خواہ دف بجا کر ہی ہو) کی رو سے صرف اعلان شرط ہے۔

---

[1] قوله لحرمة النساء فيحرم بيع ثوب هروي بثوب هروي نسيئة [2] قوله لا ينبغي الخ۔ لانه لم يوجد اصل نقيس عليه ۱۲ [3] قوله وانما اثبتناه باشارة النص اي ثابت باشارة النص كالثابت بالنص بعبارته وقال الامام الشافعيؒ ان الجنس بالانفراد ليس بسبب لحرمة النساء لان بالنقدية وعدم النقدية لا يثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانعة للبيع عند اختلاف الجنس حتى جاز بيع ثوب هروي بثوبين هرويين فلان لا يمنع شبهة الفضل بالطريق الاولى ۱۲۔

[4] قوله فشبهة الفضل اي شبهة الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض فان في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة ۱۲۔

[5] قوله اعني الجنس الخ۔ فان الجنس وحده او القدر وحده شطر العلة ففيه شبهة العلية ۱۲۔

[6] قوله بقوله عليه السلام في خمس من الابل الخ۔ اورده ابن الملك في شرح المنار وغيره۔

[7] قوله خذ الخ۔ اے محمد من اموالهم اي المتخلفين من الجهاد كابي لبابة الذين حضروا بالندامة والتوبة صدقة تطهرهم بالاخذ بالصدقة وتزكيهم بها اي بالصدقة ۱۲۔

[8] قوله اعلنوا الخ۔ في المشكوة عن عائشةؓ قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب ۱۲۔ [illegible]

وشرطت العدالة والذكورة فيها اى فى شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة ينبغى ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة وال والشافعیؒ يشترط لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكنه ليس بمال كما نقلنا سابقا والبتيراء بتراء التى تانيث الابتر والمراد به الصلوٰة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوٰة مشروعة ام لا ولا ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعیؒ يجوزها عليه السلام اذا خشى[1] احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان الله[2] تعالى زادكم صلوٰة الا وهى الوتر والشافعیؒ انها سنة لقوله عليه السلام لا الا[3] ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له حكم النص[4] الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه[5] فى الوجود۔

"اور نکاح کے گواہ کے لئے عدالت اور ذکورت کی شرط" یہ وصف شرط ثابت کرنے کی مثال ہے۔ کیونکہ شاہد تو شرط نکاح ہے اور عادل اور مرد ہونا شاہد کا وصف ہے جس کو نفی رائے اور قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث "لا نکاح الا بشھود" میں لفظ شھود کا اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شاہد نکاح کے لئے عادل ہونا اور مرد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ امام شافعیؒ عدالت اور ذکورت کی شرط لگاتے ہیں اس حدیث سے "لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل" اور اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے (اور جو مال نہ ہو اس میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں) جیسا کہ گذشتہ مباحث میں (یعنی تعلیلات فاسدہ کے بیان میں) تفصیلاً بتا چکے ہیں۔ "اور بتیراء" یہ بتراء کی تصغیر ہے جو کہ ابتر کی تانیث ہے (یعنی دُم بریدہ ناقص) یہاں اس سے مراد ہے ایک رکعت کی نماز۔ یہ حکم ثابت کرنے کی مثال ہے یعنی یہ ثابت کرنا کہ ایک رکعت کی نماز شریعت میں جائز ہے یا نہیں جس میں رائے اور قیاس سے کلام کرنا درست نہیں۔ اسی لئے ہم حدیث "انه نهی عن البتیراء" سے ایک رکعت کی نماز غیر مشروع ہونا ثابت کرتے ہیں لیکن امام شافعیؒ ایک رکعت کی نماز کو بھی جائز رکھتے ہیں اس حدیث سے کہ "جب تم میں سے کوئی صبح صادق ہو جانے کا اندیشہ کرے تو ایک رکعت کی نماز پڑھ لے"۔ "اور وتر نماز کی صفت" یہ صفت حکم ثابت کرنے کی مثال ہے۔ یعنی نماز وتر کا حکم تو بالاتفاق شریعت میں ثابت ہے لیکن اس حکم کی صفت، سنت یا وجوب میں کلام ہے جس کو قیاس اور رائے سے ثابت کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے ہم اس کے وجوب کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا "بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہاری نمازوں میں ایک نماز کا اضافہ فرمایا ہے سن لو! وہ وتر کی نماز ہے" (فرائض خمسہ میں اضافہ کے ذکر سے معلوم ہوا کہ یہ بھی فرض ہے۔ ورنہ سنت کے ذریعہ فرائض میں اضافہ نہیں ہوا کرتا ہے) لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وتر سنت ہے۔ ان کی دلیل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان "لا الا ان تطوع" (اور کوئی نماز فرض نہیں ہاں نفل پڑھ سکتے ہو) ہے۔ آپؐ نے اس وقت فرمایا جبکہ ایک اعرابی (کو فرائض اسلام کی تعلیم دیتے ہوئے رات دن میں پانچ نمازوں کا حکم سنایا تو اس) نے سوال کیا تھا کہ کیا ان پانچ نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے؟ "(۴) اور چوتھی غرض" ان اغراض میں سے جن کے لئے قیاس کیا جاتا ہے "حکم نص کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص نہیں ہے تاکہ اس میں بھی حکم ثابت کیا جائے" یعنی جس فرع میں نص نہیں ہے اس میں محض غلبہ ظن سے حکم ثابت کیا جائے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں۔ "تو تعدیہ حکم ہمارے نزدیک ضروری امر ہے" قیاس کے لئے اس کے بغیر قیاس صحیح نہیں اور تعلیل نص کا منشاء ہی چونکہ قیاس کرنا ہے اس لئے تعلیل اپنے وجود میں قیاس کے مساوی ہونا لازم ہے (لہٰذا جب قیاس صحیح نہ ہوگا تو تعلیل بھی صحیح نہ ہوگی)۔

---

[1] قوله اذا خشی احدکم الخ۔ فی المشکوٰۃ عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی فاذا خشی احدکم الصبح صلی رکعۃ واحدۃ توتر له ما قد صلی متفق علیه۔

[2] قوله ان اللہ تعالیٰ زادکم الخ روی الترمذی عن خارجۃ بن حذافۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ان اللہ امدکم بصلوٰۃ ہی خیر لکم من حمر النعم الوتر ۱۲۔

[3] قوله لا الا ان تطوع الخ۔ روی الشیخان فی حدیث طویل ان رجلا سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن فرائض الاسلام فقال صلی اللہ علیہ وسلم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فقال هل علی غیرهن فقال لا الا ان تطوع ۱۲۔ [4] قوله حکم النص المراد بحکم النص ما یدل علیه النص سببا کان او شرطا او حکما ۱۲۔

[5] قوله یساویه ای القیاس فاذا لم یصح القیاس بدون التعدیة ایضا فان الملزوم ینتفی بانتفاء اللازم ۱۲ -

جائز عند الشافعی رحمه الله لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة[1] کالتعلیل بالثمنیة فی الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منهما والتعلیل عنده لبیان لمیة الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیة لان صحة التعدیة موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقفت صحتها فی نفسها علی صحة تعدیتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فلا دور ولنا[2] ان دلیل الشرع لا بد ان یکون موجبا للعلم او العمل والتعلیل لا یفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیة والتعلیل للاقسام الثلثة الاول ونفیها باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرأی وکذا نفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولایة للعبد فیه وانما هو الی الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع واردنا ان نعدیه الی محل آخر فلا شک ان ذلک فی الحکم جائز بالاتفاق اذ له وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العامة ویجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا اقسنا اللواطة علی الزنا فی کونه سببا للحد بوصف[3] مشترک بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة ایضا سببا للحد یجوز عنده لا عندهم فان کان المصنف تابعا لفخر الاسلام کما هو الظاهر فمعنی کونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء او تعدیة۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ مخصوص علت سے تعلیل حکم جائز رکھتے ہیں جیسا کہ ثمنیت کو علت قرار دینا سونا چاندی میں ربوا حرام ہونے کی اگرچہ یہ علت ان دونوں کے علاوہ کسی فرع میں نہیں پائی جاتی ہے۔ تو ان کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتانا ہی تعلیل کا منشاء ہے تعدیہ صحیح ہونے پر تعلیل کا صحیح ہونا موقوف نہیں۔ کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر موقوف ہے۔ اب اگر علت کا صحیح ہونا بھی تعدیہ کی صحت پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔ ہماری طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تعدیہ کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر موقوف ہے لیکن علت کی صحت تعدیہ کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ تعلیل کا صحیح ہونا وجود العلۃ فی الفرع پر موقوف ہے۔ لہٰذا دور نہیں رہا۔ باقی قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کا مفید علم یا مفید عمل ہونا ضروری ہے (ورنہ لغو اور عبث ہونا لازم آئے گا) اور یہ قطعی بات ہے کہ اجتہادی تعلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں مورد النص میں عمل کا بھی فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ اس میں تو نص ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے۔ لہٰذا تعلیل کا صرف یہی ایک فائدہ رہ جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو۔ اور تعدیہ سے ہمارا مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تعلیل کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے) پہلی تین قسموں کو ثابت کرنے یا نفی کرنے کے لیے تعلیل باطل ہے یعنی محض اپنی رائے اور قیاس سے ابتداءً کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ البتہ نص یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم اولاً ثابت ہو جائے اور ہم ان کو دوسرے مقام کی طرف متعدی کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی اسی تعدیۂ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تعدیہ جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لواطت اور زنا میں وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زنا کے سبب حد ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے لواطت کو اس پر قیاس کرے تاکہ لواطت کو بھی سبب حد قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہیں اگر مصنفؒ اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمنوا ہوں اور بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے باطل کہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ابتداءً ان امور کا اثبات باطل ہے تعدیہ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمہور کے تبع ہوں تو بطلان سے مراد مطلقاً بطلان ہوگا۔ ابتداءً بھی اور تعدیۃً بھی۔

[1] قوله بالعلة القاصرة ای التی لا توجد فی الفرع ثم اعلم ان النزاع انما هو فی علة استنبطت بمناسبة بین الحکم والعلة واما العلة المنصوصة بالنص او الاجماع فیجوز ان تکون قاصرة مختصة بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فیه وحصلت الفائدة ایضا وهی علمنا باعلام الشارع ان هذه العلة هی المؤثرة وایّة فائدة اعظم من هذه ۱۲۔ [2] قوله والدلیل لنا الخ. هذا الدلیل منقوض بالتعلیل بالعلة القاصرة المنصوصة بمعنی ظنی کخبر الواحد فانه یقتضی ان لا یجوز هذا التعلیل ایضا لجریان مقدماته فیه فافهم وقال صاحب التوضیح لا نزاع فی التعلیل بالعلة القاصرة الغیر المنصوصة فان ارید عدم الجزم بعلیتها فلا نزاع فان الشافعیة ایضا یقولون بعدم الجزم وان ارید عدم الظن فبعد غلبة رأی المجتهد الی علیتها وترجح علیتها عنده بامارات معتبرة فی استنباط العلل لا معنی لعدم الظن واما عند عدم الرجحان فلا نزاع وعند تعارض الوصف القاصر والمتعدی فالعلة هو المتعدی فلا نزاع ایضا ۱۲۔

[3] قوله بوصف مشترک بینه ای بین الزنا وبین اللواطة وهی سفح الدم فی محل مشتهی ۱۲۔

فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من فوائد التعلیل الا التعدیۃ الی ما لا نص فیہ ولما کان ھذا تارۃ علی سبیل القیاس الجلی وتارۃ
علی سبیل الاستحسان وھو الدلیل الذی یعارض القیاس الجلی اشار الی بیانہ بقولہ والاستحسان یکون بالاثر والاجماع
والضرورۃ والقیاس الخفی یعنی ان القیاس الجلی یقتضی شیئا والاثر والاجماع والضرورۃ والقیاس الخفی یقتضی ما یضادہ فیترک
العمل بالقیاس ویصار الی الاستحسان فیبین نظیر کل واحد ویقول کالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القیاس یابی
جوازہ لانہ بیع المعدوم ولکنا جوزناہ بالاثر وھو قولہ علیہ السلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل
معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وھو ان یامر انسانا مثلا بان یخرز لہ خفا بکذا ویبین صفتہ ومقدارہ
ولا یذکر لہ اجلا فان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانہ بیع المعدوم ولکنا ترکناہ واستحسنا جوازہ بالاجماع لتعامل الناس
فیہ وان ذکر لہ اجلا یکون سلما وتطہیر الاوانی مثال للاستحسان بالضرورۃ فان القیاس یقتضی عدم تطہرھا اذا
تنجست لانہ لا یمکن عصرھا حتی تخرج منہا النجاسۃ لکنا استحسنا فی تطہیرھا للضرورۃ والابتلاء بہا والحرج فی
تنجسہا وطہارۃ سؤر سباع الطیر مثال للاستحسان بالقیاس الخفی فان القیاس الجلی یقتضی نجاستہ لان لحمہ حرام
والسؤر متولد منہ کسؤر سباع البہائم لکنا استحسنا طہارتہ بالقیاس الخفی وھو انہ انما تاکل بالمنقار وھو عظم طاھر
من الحی والمیت بخلاف سباع البہائم لانہا تاکل بلسانہا فیختلط لعابہا النجس بالماء۔

"تو اب صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی" یعنی تعلیل کا مفاد صرف یہ رہ گیا کہ اس کے ذریعہ ایسے مواقع میں حکم متعدی کیا جاوے جہاں نص وارد نہیں ہوئی ہے چونکہ یہ تعدیہ حکم کبھی قیاس جلی
سے ہوتا ہے اور کبھی بطریق استحسان جو کہ ظاہر قیاس کی معارض دلیل کا نام ہے تو اب مصنفؒ اس استحسان کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔ استحسان "اور استحسان
ہوتا ہے حدیث، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی سے" یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث یا اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی اس بات کی ضد
کا تقاضا کرتا ہے ایسی صورت میں قیاس جلی پر عمل چھوڑ کر اس کی ضد پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ اب ان چاروں صورتوں میں سے ہر ایک کی نظیر پیش کرتے
ہیں۔ (۱) "جیسا کہ بیع سلم" یہ حدیث کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ یعنی بیع سلم قیاس جلی کی رو سے جائز نہ ہونی چاہئے کیونکہ یہ بیع معدوم ہے لیکن حدیث کی وجہ سے ہم نے
اس بیع کو جائز رکھا، حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے (یعنی نقد ثمن وصول کر کے مبیع کو اپنے ذمہ ادھار رکھنا چاہے) تو اسے چاہیے
کہ بیع سلم (یعنی مبیع) کا کیل یا وزن اور مدت ادائیگی ضرور معلوم کرے۔ (۲) "اور استصناع" یہ اجماع کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں خریدنے کی
غرض سے کسی کو فرمائش دے کر کوئی چیز تیار کرانا مثلاً اتنی قیمت پر چمڑے کے موزے بنا کر دینے کا آرڈر دے اور اس کی کیفیت اور ناپ بتا دے لیکن کسی وقت کا تعین نہ کرے
(عام طور پر قیمت کا ایک حصہ پیشگی ادا کیا جاتا ہے جس کو عرفاً بیعانہ کہتے ہیں) قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے (اور معدوم کی بیع جائز نہیں)
لیکن ہم نے تعامل امت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحساناً اسے جائز قرار دیا۔ واضح رہے کہ ایسے معاملہ میں اگر مدت کا تعین کر دیا جائے تو بیع سلم
میں شمار ہوگا استصناع نہیں رہے گا)۔ (۳) "اور برتنوں کی تطہیر" یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے۔ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (وغیرہ سخت اشیاء) ناپاک ہو جانے
سے پھر کبھی پاک نہ ہوں۔ کیونکہ (کپڑے وغیرہ نرم اشیاء کی طرح) نچوڑ کر ان سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن ابتلائے عام کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں حرج اور تنگی لازم آنے
کی بنا پر ہم نے بطور استحسان (چند بار پانی بہا دینے سے) پاک ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۴) "اور سباع طیور کے جھوٹے کا پاک ہونا" یہ قیاس خفی سے استحسان کی مثال ہے۔
یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے ناپاک ہوں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے اور لعاب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوتی ہے) اسی گوشت سے پیدا ہوتا ہے
اور اسی وجہ سے چوپائے درندوں کے جھوٹے ناپاک ہیں لیکن قیاس خفی کی وجہ سے بطور استحسان ہم نے شکاری پرندوں کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس مسئلہ میں قیاس خفی یہ ہے
کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں جو کہ محض ایک خشک ہڈی ہے اور ہڈی زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف درندوں کے کہ وہ زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے
پیتے وقت ناپاک لعاب پانی سے مل جائے گا (اسی معنوی وجہ فرق کی بنا پر دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا)۔

ف۵ قولہ وھو الدلیل الذی الخ فما کان اثرا او اجماعا او قیاسا خفیا وانما سمی ھذا الدلیل استحسانا لانہ استحسانھم ترک القیاس الجلی بہ فکان ھذا استحسانا وشاع فی کتب الاصول مما اطلق الاستحسان
یراد بہ القیاس الخفی ۱۲ قمر وفیہ الخ۔ لان من شرط صحۃ القیاس عدم النص والاجماع مثل النص فی ایجاب الحکم ابتداء والضرورۃ فی حکم الاجماع والقیاس الخفی ان کان ارجح فالعبرۃ لہ ۱۲۔

لاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين
ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل
الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء
فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع
الطير الذي ذكرنا فانا ان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا و
في الاستحسان لا يجزيه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع و
ان ركع في موضع آية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى
وخر راكعا واناب-

استحسان کی ان چار صورتوں میں سے پہلی تین (استحسان بالاثر والاجماع والضرورۃ) کا قیاس جلی پر مقدم اور راجح ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے۔ البتہ چوتھی صورت یعنی قیاس خفی کی قیاس جلی پر تقدیم اور ترجیح یا اس کے برعکس ہونے میں اشتباہ ہے اس لئے مصنفؒ ایک ضابطہ بتانا چاہتا ہے جس سے ان دونوں کی باہم تقدیم و ترجیح کا موقع اور محل معلوم ہو جائے چنانچہ فرمایا "اور علت جبکہ ہمارے نزدیک علت ہوتی ہے (اثبات حکم میں) اپنی تاثیر کی وجہ سے نہ کہ محض حکم اور علت کے وجوداً و عدماً باہمی تلازم اور معیت کی بناء پر جیسا کہ اہل طرد میں سے شوافع کا مسلک ہے" ترجیح دی ہم نے قیاس جلی پر استحسان کو جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوی ہوا۔ اس لئے کہ تاثیر کے قوی و ضعیف ہونے ہی پر علت کی صلاحیت کا دار و مدار ہے محض اس کے ظاہر ہونے یا پوشیدہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دیکھئے! دنیا بالکل ظاہر باہر (اور مشاہد ہے) اور آخرت مخفی (اور نظروں سے غائب) ہے۔ اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ آخرت کا اثر یعنی حیات ابدی اور رنج و الم سے پاک صاف زندگی (بمقابلہ دنیا بہت) اقوی ہے غرضیکہ ظاہر پر باطن کی ترجیح کی مثالیں بکثرت ہیں جن میں سے شکاری پرندوں کے جھوٹے کا مذکورہ مسئلہ بھی ہے جو ابھی ابھی گذرا ہے جس میں استحسان کا اثر قوی ہونے کی وجہ سے ظاہر قیاس پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ تفصیلاً ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنے سے شریعت کی ادلہ اربعہ سے باہر کسی دلیل پر عمل کرنا لازم نہیں آتا ہے بلکہ یہ بھی قیاس ہی کی ایک قوی قسم ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر یہ طعن بالکل بیجا ہے کہ وہ شریعت کی دلائل اربعہ کو چھوڑ کر پانچویں دلیل پر عمل کرتے ہیں۔

اسی طرح کبھی قیاس جلی کو اس کی باطنی تاثیر صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے جو ظاہراً تو ٹھیک معلوم ہوتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ فاسد ہے مثلاً کوئی شخص جب نماز میں آیت سجدہ تلاوت کرے تو قیاس چاہتا ہے کہ (واجب فی الذمہ سے بری ہونے کے لئے) بجائے سجدہ کے وہ رکوع کر سکتا ہے۔ اور استحسان تقاضا کرتا ہے کہ اس کے لئے رکوع کرنا کافی نہیں بلکہ سجدہ کرنا ضروری ہے (اس مسئلہ کا اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں آیت سجدہ پڑھے تو اسی وقت سجدہ میں چلا جائے پھر کھڑے ہو کر بقیہ قرأت پڑھے اور رکوع کے وقت آنے پر رکوع کرے) لیکن اگر کوئی آیت سجدہ پڑھ کر فوراً بجائے سجدہ کے رکوع میں چلا جائے اور بیک وقت سجدۂ تلاوت اور نماز کے رکوع دونوں کی ادائیگی کی نیت کرے جیسا کہ عام طور پر حفاظ کا معمول ہے تو قیاس جلی کی رو سے یہ بھی جائز ہے مگر استحسان کی رو سے یہ صورت جائز نہیں۔ قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ خشوع و خضوع حاصل ہونے میں رکوع و سجود صورۃً باہم قریب قریب مشابہ ہیں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی آیت "وخر راکعا واناب" (اور حضرت داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے اور اس کی طرف رجوع ہوئے) میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق فرمایا ہے۔

لہ فلا طعن الخ کما قال المصنف اور دایراد ان حجج الشرع الکتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس خارج عن الاربعة فالعمل به عمل بما ليس بحجة شرعا ۱۲ قوله وقدمنا القياس
الجلي الخ وهذا معطوف على قول المصنف قدمنا الخ ثم اعلم ان هذا القياس اي الذي يترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قليل الوجود فانهم لم يجدوا الا في تسع مسائل كذا في التحقيق واما
الى تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى ۱۲ قوله متشابهان اي صورة وهذا القياس الجلي فاسد ظاهرا لان المشابهة الصورية لا تفيد حكما شرعيا ۱۲
الآية وخر اي وقع راكعا اي ساجدا ... واناب اي رجع الى الله تعالى بالتوبة كذا قال البيضاوي ۱۲

ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فالاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة في الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع والضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع۔

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو تو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور سجدہ میں بہ نسبت رکوع کے غایت تعظیم پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ رکوع نماز کے سجدہ کی نیابت نہیں کر سکتا ہے۔ بعینہٖ یہی وہ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام بھی نہیں ہو سکتا ہے تو یہ استحسان ظاہر نظر میں تو بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن باطنی طور پر اس کے اندر فساد موجود ہے۔ اور وہ یہ کہ نماز کے سجدہ پر سجدۂ تلاوت کو قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ سجدۂ تلاوت بذات خود عبادت مقصودہ کی حیثیت سے مشروع نہیں ہوا ہے بلکہ اس سے خدا کے سامنے صرف تواضع اور فروتنی کا اظہار مقصود ہے اور نماز کا رکوع بھی چونکہ اسی غرض کے لئے مشروع ہے اس لئے اس کے ذریعہ مقصد سجدۂ تلاوت حاصل ہو سکتا ہے۔ البتہ بیرون صلوٰۃ کے رکوع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بہرحال اسی وجہ سے اس مسئلہ میں ہم استحسان پر عمل نہ کرکے قیاس جلی پر جس کی صحت ظاہر نظر سے مخفی ہے عمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نماز کا رکوع سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ہو سکتا ہے لیکن نماز کے سجدہ کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ کیونکہ نماز کا رکوع اور سجدہ دونوں بذات خود مستقل طور پر عبادت مقصودہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کی نیابت نہیں کر سکتا ہے۔ پھر قیاس خفی کے ذریعہ جو استحسانی حکم ثابت ہو اس کا تعدیہ فرع کی طرف صحیح ہے اس لئے کہ استحسان بھی تو ایک قسم کا قیاس ہے ان میں زیادہ سے زیادہ فرق اگر ہے تو یہی ہے کہ یہ خفی، اور وہ جلی وباقی دونوں قیاس ہی ہیں جس کی بنیادی خاصیت تعدیۃ الحکم الی الفرع ہے بخلاف استحسان کی دوسری قسموں کے یعنی حدیث یا اجماع یا ضرورت کی بنا پر جو استحسانی حکم ثابت ہو اس کا تعدیہ درست نہیں، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ہوتا ہے (وما ثبت بخلاف القیاس لا یتعدی) کیا تمہیں معلوم نہیں (قیاس خفی کے تعدیہ اور استحسان بالاثر وغیرہ کے عدم تعدیہ کی یہ نظیر ہے) کہ اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع اور مشتری کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو قیاس جلی کی رو سے بائع پر حلف اٹھانا ضروری نہیں لیکن استحسان کی رو سے بائع پر بھی حلف واجب ہے یعنی جبکہ مبیع پر مشتری کے قبضہ سے پہلے مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کے مابین اختلاف ہو جائے مثلاً بائع دعویٰ کرے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ دو ہزار روپیہ میں بیچی ہے اور مشتری کہے کہ (دو ہزار نہیں بلکہ) ایک ہزار روپیہ میں میں نے یہ چیز تم سے خریدی ہے۔ ایسی صورت میں (مشہور حدیث، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے پیش نظر) ظاہر قیاس تو چاہتا ہے کہ بائع حلف نہ اٹھائے کیونکہ مشتری بائع پر کسی چیز کے لازم ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کر رہا ہے جس کے انکار پر بائع کو منکر قرار دیا جائے لہٰذا فیصلہ اس طرح پر ہونا چاہئے کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دے اور ثمن کی مقدار زائد سے انکار پر مشتری سے قسم لے (فالمشتری هو المنکر لا البائع) لیکن یہی مسئلہ قیاس خفی کی بنا پر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں حلف اٹھائیں۔ کیونکہ (غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ قیمت کی مقدار زائد سے انکار کے ضمن میں درحقیقت) مشتری بھی بائع پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کے بیان کردہ ثمن قلیل (ایک ہزار) کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ مبیع کی حوالگی بائع پر واجب ہے اور بائع اس ثمن پر مبیع کی حوالگی واجب ہونے کا منکر ہے۔ اسی طرح بائع مشتری پر زائد ثمن (دو ہزار) کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس زائد کی ادائیگی لازم ہونے کا منکر ہے تو گویا بائع اور مشتری دونوں ایک لحاظ سے مدعی ہیں اور دوسرے لحاظ سے منکر (اور منکر پر قسم آتی ہے) اس لئے دونوں پر حلف اٹھانا واجب ہے پس اگر دونوں حلف اٹھالیں تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔

---

[1] قوله لا خارجها يعني ان الركوع خارج الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة لان الركوع في غير الصلوة ليست قربة ولا يحصل به التعظيم فلا يتأدى به سجدة التلاوة ۱۲۔

[2] قوله بخلاف الصلوة الى آخره وحاصل تقريره ان الركوع في الصلوة لا يتأدى به السجدة الصلاتية فينبغي ان لا يتأدى بالركوع سجدة التلاوة ايضا لانها مثلها وحاصل الدفع منع المماثلة ۱۲۔

هذا حکم ای تحالفهما جمیعًا من حیث القیاس الخفی حکم معقول یتعدی الی الوارثین بان مات البائع والمشتری جمیعًا واختلف وارثاهما فی الثمن قبل قبض المبیع علی الوجه الذی قلنا یتحالفان[1] ویفسخ القاضی البیع کما کان هذا فی المورثین او الاجارة ای یتعدی حکم البیع الی الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار یتحالف[2] کل واحد منهما ویفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة یحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم تصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن بعد قبض المشتری للمبیع فحینئذ کان القیاس من کل الوجوه ان یحلف المشتری فقط لانه ینکر زیادة الثمن الذی یدعیه البائع ولا یدعی علی البائع شیئا لان المبیع سالم فی یده ولکن الاثر وهو قوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض المبیع وعدمه فلما کان هذا غیر معقول المعنی فلا یتعدی[3] الی الوارثین اذا اختلفا بعد موت المورثین الا عند محمدٌ[4] ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علیه علی ما عرف فی الفقه مفصلا۔

"اور یہ حکم" یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو حلف اٹھانے کا حکم دینا عقل اور قیاس کے بالکل مطابق ہے۔ لہٰذا یہ "وارثوں کے حق میں بھی متعدی ہوگا" یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور مبیع پر قبضہ سے پیشتر مقدار ثمن میں دونوں کے وارثوں کے درمیان صورت مذکورہ کی طرح اختلاف پیدا ہو تو دونوں مورث کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے۔

"اور اجارہ کے معاملہ میں" یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے اور لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع ضرر کے لئے اجارہ فسخ کر دیا جائے گا کیونکہ عقد اجارہ عقد بیع کی طرح قابل فسخ ہے۔

البتہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا محض حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا تعدیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی مبیع پر مشتری کے قبضہ ہو جانے کے بعد مقدار ثمن کے اندر بائع اور مشتری کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس جلی اور خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ زائد مقدار ثمن جس کا دعوی بائع کی طرف سے ہے اس کا وہ منکر ہے اور مبیع اس کے قبضہ میں آ چکا ہے، اس لئے اب بائع پر تسلیم مبیع وغیرہ کا بھی کوئی دعوی نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ حدیث "اذا اختلف الخ" جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور مبیع بعینہ موجود ہو، تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا حق اور مبیع واپس لے لیں۔ یہ تقاضہ کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے کیونکہ "السلعۃ قائمۃ" کی شرط مطلق ہے جس سے مبیع پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں میں تحالف کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے برخلاف ہے۔ اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے امام محمدؒ کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تحالف کا حکم ان کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور مالک کے درمیان مقدار اجرت میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تحالف یعنی دونوں فریق کے قسم کھانے کا حکم متعدی نہیں ہوگا جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

[1] قوله یتحالفان لان الوارث یقوم مقام المورث فوارث المشتری یدعی علی وارث البائع وجوب تسلیم المبیع عند نقد الاقل وهو ینکره ووارث البائع یدعی علی وارث المشتری زیادة الثمن وهو ینکره ۱۲۔

[2] قوله یتحالف الخ فان المستاجر یدعی استیفاء المنافع بعوض اجرة اقل والموجر ینکره والموجر یدعی زیادة الاجرة والمستاجر ینکره فکل واحد مدع من وجه ومنکر من وجه۔

[3] قوله فلا یتعدی الخ بل یقتصر علی مورد النص فالقول حینئذ لوارث المشتری ویتوجه علیه الیمین ۱۲۔

[4] قوله الا عند محمدؒ فانه یقول ان التحالف یثبت بعد القبض وقبل القبض ویتعدی الی الوارثین علی کل تقدیر فان کل واحد مدع ومنکر ۱۲۔

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفقهاء جمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف[1] وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة ايضا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذلك قويا او حكم القياس لذلك في الاجمال اصابة[2] الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة ۔

چونکہ قیاس اور استحسان دونوں اجتہاد پر موقوف ہیں اس لئے ان کی تفصیلات کے بعد اب مصنفؒ اجتہاد کی شرائط اور احکام بتلانا چاہتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ استحسان اور قیاس کی اہلیت کب پیدا ہوتی ہے؟ چنانچہ فرمایا۔

شرط الاجتہاد ۔ اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ (۱) مجتہد کامل ہو کتاب اللہ کے علم میں اس کے معانی لغوی و شرعی، اور مذکورہ طرق استعمال کے ساتھ یعنی خاص و عام اور امر و نہی وغیرہ تمام اقسام مذکورہ سے واقفیت تام ہو۔ البتہ پورے قرآن حکیم کے حقائق و معارف پر عبور ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیتوں میں احکام کا بیان ہے اور جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے (شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں) احکام سے متعلق آیتوں کی تعداد تقریباً پانسو ہے جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ نامی اپنی مستقل تالیف میں جمع کیا ہے۔ (۲) اور ماہر ہو علم حدیث میں اس کی جمیع اقسام و انواع کے ساتھ جن کا تفصیلی بیان کتاب اللہ کی اقسام کے سلسلہ میں گذر چکا ہے۔ احادیث میں سے بھی احکام سے متعلقہ حصہ پر جو کہ تقریباً تین ہزار کا مجموعہ ہے، عبور ہونا کافی ہے۔ تمام ذخیرۂ حدیث سے واقف ہونا ضروری نہیں (۳) اور قیاس کے طریقوں سے واقف ہو اور اس کے تمام مذکورہ شرائط سے بھی (واقف ہو) مصنفؒ نے پچھلے علماء کا اتباع کرتے ہوئے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں اجماع کو بیان نہیں کیا۔ اور اس لئے بھی کہ اجتہادی مسائل کے استنباط میں اجماع کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ہے۔ اجماع کے علم کی بس اسی قدر ضرورت ہے کہ صرف مسائل اجماعیہ سے باخبر ہو جائے تاکہ اجماعی مسائل میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد نہ کرنے لگے۔ بخلاف کتاب و سنت کے کہ ان سے پوری واقفیت ضروری ہے کیونکہ مشترک مجمل اور اسی قسم کی نصوص میں ہر مجتہد کی اپنی الگ الگ تاویل و توجیہ ہوتی ہے جن میں مہارت تامہ کے بغیر صحیح طریقہ پر اجتہاد کرنا ناممکن ہے۔ اور وجوہ قیاس کا جاننا تو بہر حال ضروری ہے کیونکہ قیاس ہی کا دوسرا نام اجتہاد ہے اسی قیاس پر مسائل فقہیہ کا زیادہ تر دار و مدار ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے حکم اجتہاد کو اس طرح بیان کیا کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس کا بیان بھی آجاتا ہے جس کا وعدہ پہلے کیا گیا تھا چنانچہ فرمایا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حق کے موافق ہونے کا ظن غالب پیدا ہوتا ہے۔ یہاں حکمہ کی ضمیر کا مرجع اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ اسی کا ذکر قریب تر ہے یا مرجع قیاس ہے۔ کیونکہ شروع باب قیاس میں جن چیزوں کے بتانے کا اجمالاً وعدہ کیا گیا تھا ان میں حکم قیاس کا بیان بھی شامل تھا۔ بہر حال اجتہاد یا قیاس پر جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان سے مستنبط حکم شریعت کا اصلی حکم ہونے کے بارے میں غلبۂ ظن پیدا ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی خطا اور غلطی کرتا ہے اور کبھی صواب اور حق پر ہوتا ہے البتہ مواضع اختلاف میں امر حق صرف ایک ہے۔ لیکن وہ ایک امر حق کونسا ہے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے ہم (باوجود حنفی مذہب پر ہونے کے) چاروں مذہب کو حق مانتے ہیں۔

---

[1] قولہ وان یعرف وجوہ القیاس ای اقسامہ حتی یمیز القیاس الصحیح الواجب العمل من الفاسد السقیم ولم یذکر [illegible] الاصول و اما عدالۃ المجتہد فشرط القبول قولہ فان قول الفاسق متوقف فیہ وبعضہم اشترطوا شرطا زائدا وہو ان یکون قصدہ معرفۃ الاحکام وتعلیمہا لا التعصب والشہرۃ والریاء والسمعۃ وینبغی ان یکون صاحب ورع خائفا من اللہ تعالی وقت الاجتہاد فانہ امین الشرع ۱۲ ۔ [2] قولہ اصابۃ الحق الخ وہذا ابیاد ان الالف واللام فی قول المصنفؒ الاصابۃ عوض عن المضاف الیہ ای اصابۃ الحکم الشرعی بحسب الظن الغالب بحیث یبقی فیہ احتمال الجانب المخالف وہذا الحکم باعتبار الغالب فان الاجتہاد قد یفید القطع ایضا کما تقرر فی اوائل الکتاب ۱۲ ۔

وهذا انما علم باثر ابن مسعودؓ في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعودؓ عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله وكيف [1] يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفةؒ ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو برئ عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم۔

اور یہ بات (کہ مجتہد سے خطا بھی ہو سکتی ہے) امرأۃ مفوضہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی ایک عورت کی شادی ہونے کے بعد رخصتی سے پہلے ہی اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور عقد نکاح میں اس کا کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (چونکہ قرآن و حدیث میں اس کا کوئی صاف حکم نہیں ہے اس لئے) اس کے بارے میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کر کے حکم بتلاؤں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو (یوں سمجھنا چاہئے کہ یہ) خدا کی عنایت سے ہے اور اگر میرا اجتہاد غلط واقع ہو تو اس غلطی کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کرنی چاہئے۔ چنانچہ میری اجتہادی رائے یہ ہے کہ یہ عورت مہر مثل (خاندان کی دوسری لڑکیوں کے برابر مہر) کی مستحق ہے وہ اس سے کم کرنا چاہئے اور نہ اس سے زیادہ دلانا چاہئے۔ یہ بات حضرت ابن مسعودؓ نے صحابہؓ کی ایک جماعت کے سامنے فرمایا لیکن کسی نے اس کی تردید نہیں کی تو معلوم ہوا کہ تمام حضرات صحابہؓ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال رہتا ہے۔ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد صواب اور حق پر ہے اور مواقع اختلاف میں حق متعدد ہے؛ یعنی خدا کے علم میں اور نفس الامر میں بھی مجتہدین کی آراء مختلفہ سب اپنی اپنی جگہ پر برحق ہیں، لیکن یہ مسلک سراسر باطل ہے کیونکہ بعض مجتہد مثلاً کسی چیز کی حرمت کا قائل ہے اور دوسرا اسی چیز کو حلال کہتا ہے تو واقع اور نفس الامر میں یہ دو متضاد رائیں کس طرح جمع ہو سکتی ہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے جس کی وجہ سے ایک گروہ نے آپ پر اعتزال کا الزام دیا ہے حالانکہ وہ اس الزام سے بالکل بری ہیں ان کے کلام کا اصل منشاء یہ ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے پر صرف عمل کرنے میں حق بجانب ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر مجتہد واقع میں بھی حق پر ہے۔ مقدمہ اصول بزدوی میں اس کی پوری تفصیل موجود ہے۔ اور یہ اختلاف صرف امور نقلیہ میں ہے عقلیہ میں نہیں ہے۔ یعنی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان حق کے تعدد اور عدم تعدد کا اختلاف صرف احکام فقہیہ عملیہ میں ہے لیکن عقائد دینیہ میں (جن کا مدار عقل پر ہے) سب کے نزدیک حق واحد ہے۔ چنانچہ عقائد میں خطا کرنے والا یا کافر ہے جیسے یہود اور نصاریٰ یا گمراہ اور فاسق ہے۔ جیسے روافض، خوارج اور معتزلہ وغیرہ۔ اس مقام میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بھی تو عقائد کے بعض مسائل میں اختلاف ہے حالانکہ ان میں سے کسی گروہ کی تضلیل و تفسیق نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ ان کا اختلاف محض فروعی مسائل تک محدود ہے عقائد کے ان بنیادی مسائل میں جن پر دین کا مدار ہے ان کا باہم کوئی اختلاف نہیں ہے نیز ان کا یہ اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہے (جیسے دوسرے فرق ضالہ کا اختلاف ہے) بعض کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہادی مسائل میں ہے قرآن و حدیث کی تاویل و تشریح میں مجتہدین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے ان میں حق واحد ہونے پر سب کا اجماع ہے اور خطا کرنے والا بالاتفاق عتاب کا مستحق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] قوله وكيف يجتمعان في الواقع فانه اجتماع المتنافيين وهذا ان كان مرادهم في الواقع والمعتزلة ان يقولوا ان مرادنا ان الحكم في حق كل مجتهد في كل مسألة ما ادى اليه رأيه وليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد فصار الحق متعددا وليس هنا اجتماع المتنافيين فمن كل مجتهد متعدد والحل على تقدير اختلاف الحكم بالنسبة الى كل مجتهد فليس اجتماع المتنافيين فتنافر المختصين والحل ان القول الحق بين المتنافيين بالنسبة الى الشخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام مبعوث الى سائر الخلق وداعيهم بالاحكام شرعا من غير تفرقة بين الاشخاص وان القول اذا تغير اجتهاد المجتهد فلا يبقى الاجتهاد الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو لا يجوز فتامل ۱۲۔

ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصورؒ وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء اي انه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر وللمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داؤد وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داؤد بشيء واخطأ فيه وسليمان بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داؤد وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخيؒ فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض۔

اور مجتہد جب کسی مسئلہ میں غلطی کرتا ہے تو بعضوں کے نزدیک ابتداء اور انتہاء دونوں میں غلطی کرنے والا شمار ہوتا ہے یعنی ترتیب مقدمات اور استنباط حکم دونوں میں وہ خطاء پر ہوتا ہے چنانچہ شیخ ابو منصور ماتریدی اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ مجتہد ابتداء میں مصیب ہے اور انتہاء میں خطا کرنے والا ہے۔ کیونکہ مجتہد ترتیب مقدمات کے سلسلے میں جس ذمہ داری کا مکلف تھا اس کو اس نے انجام دیا۔ اور اصابت حق کے لئے اپنی پوری کوشش صرف کی اس لئے اس حد تک تو وہ صواب پر ہوگا اگرچہ انجام کار اس کا فیصلہ حق کے مطابق واقع نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ میں وہ مخطی شمار ہوگا جس پر اسے معذور قرار دیا جائے گا بلکہ ثواب کا بھی مستحق ہوگا کیونکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر ملتا ہے اور مصیب کو دو اجر۔ دیکھئے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ کسی کی بکریاں دوسرے کی کھیتی چر گئیں۔ تو اس کا فیصلہ حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک طرح دیا (کہ بطور ضمان بکریاں کھیت والے کو دے دی جائیں) جس میں ان سے غلطی ہو گئی۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری طرح فیصلہ دیا۔ (کہ کھیتی والا بکریوں سے فائدہ اٹھائے اور بکری والا کھیتی کی دیکھ بھال کرے حتی کہ جب پہلی حالت پر لوٹ آئے تب اپنی بکریاں واپس لے لے اور کھیتی اس کے حوالہ کر دے) اور یہی ٹھیک فیصلہ تھا چنانچہ ان دونوں حضرات کے فیصلہ کے متعلق حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے "ففہمناہا سلیمان وکلا آتینا حکما وعلما" یعنی تو ہم نے اس مسئلے کا حق فتوی سلیمان کو سمجھا دیا البتہ داؤد و سلیمان دونوں ہی کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے نوازا جس کی رہنمائی میں انہوں نے فیصلہ دینے سے پہلے مقدمات وغیرہ کی ترتیب دی۔ تو "ففہمناہا" کے لفظ سے معلوم ہوا کہ مجتہد سے غلطی بھی ہو سکتی ہے (جیسا کہ اخطأ داؤدؑ) اور صواب بھی ہو سکتا ہے (کما اصاب سلیمانؑ) اور "کلا آتینا" الخ سے معلوم ہوا کہ ترتیب مقدمات وغیرہ ابتدائی مراحل میں دونوں حضرات مصیب تھے (لانہما اتیا بما کلفا علیہ وترتیب فعلہما بالہام ربہما بالحکم والعلم)، اگرچہ آخر کار حضرت داؤدؑ سے خطا ہو گئی تھی۔ اس واقعہ کی پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ کتب تفسیر میں موجود ہے۔ دیکھنا ہو تو ان کا مطالعہ کرو۔ "اور اسی وجہ سے" یعنی چونکہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب کو پہنچتا ہے

ہمارا مذہب یہ ہے کہ علت کی تخصیص درست نہیں۔ یعنی مجتہد کا یہ کہنا کہ میری علت تو برحق اور مؤثر تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس کا حکم اس سے متخلف ہو گیا۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور برحق ہو۔ اس لئے کہ ایسا دعوی تو ہر شخص کر سکتا ہے۔ بنا بریں استنباط علت میں ہر مجتہد کو مصیب کہنا پڑے گا (حالانکہ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے کہ مسائل خلاف میں حق صرف ایک ہی ہے اس لئے ایک مصیب ہو گا تو دوسرا لامحالہ مخطی ہو گا)۔ بعض علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں جیسے مشائخ عراق اور امام کرخی علت مستنبطہ کی تخصیص جائز رکھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ علت تو حکم کی محض ایک علامت ہے اس لئے جائز ہو گا کہ یہ علامت بعض مواقع میں موجب حکم ہو اور بعض میں نہ ہو۔

ل قوله اذ لا يعجز مجتهد الخ فانه يمكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض في علته المستنبطة ان يقول خصصت علتي بدليل مانع فيتخلص من النقض [illegible] فيكون اجتهاد جميع المجتهدين صوابا فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة [illegible] تخصيص العلة ايضا [illegible] الى ان قال [illegible] ونقل الرازي [illegible] تخصيص [illegible] الفخر الرازي [illegible] ۔۲ ۔۔

وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب[١] الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للحد و
القطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع فى بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتى توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذى لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من[٢] العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم
العلة بان يقول لم توجد فى محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل
مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان فى بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة
ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان
ذلك فى الصائم اذا اصب الماء فى حلقه بالاكراه او فى النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسى
فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه
فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعنى قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط
عنه معنى الجناية وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم
مانعا الحكم دليلا[٣] على عدم العلة۔

واضح ہو کہ علت کے بجائے تخصیص عند البعض کے سلسلہ میں علت کے ساتھ مستنبط ہونے کی قید لگانے کی وجہ یہ ہے کہ علت منصوصہ کی تخصیص تو اکثر فقہاء کے نزدیک بھی جائز ہے۔
چنانچہ زنا علت ہے جلد یعنی درّہ کی اور چوری علت ہے قطع ید کی لیکن بعض مواقع میں کسی مانع کی وجہ سے علت پائی جانے کے باوجود جلد یا قطع ید کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ "اور اس کی"
یعنی تخصیص علت کی "صورت یہ ہے کہ مجتہد یوں کہے کہ میری علت موجب حکم تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے (اختلافی محل میں) علت ہونے کے باوجود بھی حکم ثابت نہیں ہوا" "پس وہ محل"
جس میں یہ حکم ثابت نہیں ہوا، مانع کے تحقق کی بنا پر علت کے حکم سے خاص کر دیا گیا۔ "اور ہمارے نزدیک" (چونکہ تخصیص علت جائز نہیں ہے اس لئے اس محل میں) حکم کا عدم
علت کا موجود نہ ہونے کی بنا پر "حکم ثابت نہیں ہوا" یعنی مجتہد یوں کہے گا کہ محل خلاف میں علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ مانع ہوتے ہوئے علت، علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی
اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کی تصویب لازم آتی ہے کیونکہ ہر شخص یہ دعوی کر سکتا ہے کہ (میری علت صحیح ہے البتہ محل خلاف میں) بوجہ مانع (علت
نہیں پائی گئی، اور اس لئے حکم بھی ثابت نہیں ہوا)۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مجتہد کا یہ دعوی کہ میری علت مطلقاً مؤثر اور صحیح ہے پھر نقض وارد ہونے کے بعد مانع پیش کر کے تخصیص علت
کا دعوی کرنے میں صریحاً تناقض لازم آتا ہے اس لئے یہ دعوی قطعاً قابل قبول نہیں ہوگا بخلاف عدم وجود دلیل کے دعوی کے کہ اس میں کسی طرح کا تناقض لازم نہیں آتا ہے لہذا
یہ دعوی قابل قبول ہوگا "اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ" روزے دار کے حلق میں کوئی شخص پانی ڈال دے "زبردستی یا نیند کی حالت میں" تو اس کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے
رکن صوم فوت ہو جانے کی وجہ سے "یعنی امساک (عن المفطرات رکن صوم ہے وہ باقی نہ رہا)" "اس پر ناسی کے مسئلہ سے نقض وارد ہوتا ہے" کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں
ٹوٹتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں بھی رکن صوم حقیقۃً فوت ہو جاتا ہے۔ "تو تخصیص علت کو جائز کہنے والے اور اس کا انکار کرنے والے اپنی اپنی رائے کے مطابق اس نقض کا جواب
دیتے ہیں۔ چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس علت کا حکم یہاں ثابت نہیں ہوا مانع کی وجہ سے اور وہ حدیث ہے" یعنی ناسی کے حق میں آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے اس ارشاد سے کہ "تم اپنا روزہ پورا کرو کیونکہ تجھ کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے (اس لئے تیرا روزہ نہیں ٹوٹا) حالانکہ علت اپنی جگہ موجود ہے" "اور ہم" جو کہ تخصیص کے قائل نہیں
اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں فساد کا حکم اس لئے ثابت نہیں ہوا کہ فساد کی علت ہی نہیں پائی گئی گویا ناسی نے روزہ افطار ہی نہیں کیا کیونکہ اس کا یہ فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے"
اس لئے جرم افطار کی حقیقت ناسی سے مفقود ہے" "اور روزہ اپنے حال پر باقی ہے رکن صوم باقی رہنے کے سبب سے یہ بات نہیں کہ رکن تو فوت ہو گیا اور مانع کے تحقق کی وجہ سے
روزہ فاسد نہیں ہوا جیسا کہ تخصیص علت کو جائز رکھنے والوں نے کہا ہے۔ غرض مخالفین نے جس حدیث کو حکم علت کے لئے مانع قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے۔

---

[١] قوله ذهب الى تخصيصها الخ [illegible] ١٢ [٢] قوله مانع كما [illegible]
[illegible] ١٢ [٣] قوله [illegible] فانه [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] ١٢ [٤] قوله دليلا على عدم العلة [illegible] الامساك فان الحكم كلا الحكم ١٢

ويبتنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع[1] وهى خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع[2] شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وجعل[3] هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم توجد شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم[4] معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع[5] لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنفؒ عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع۔

اقسامِ موانع: ۔ "اور اسی پر مبنی ہے" یعنی مانع کے سبب سے تخصیص علت کی بحث پر مبنی ہے ۔ موانع کی تقسیم چنانچہ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا مانع جو علت کے انعقاد کو روک دے ۔ جیسے آزاد کی بیع، کیونکہ اگر کوئی شخص کسی آزاد کو فروخت کرے تو شرعاً یہ بیع (یعنی علت بیع) منعقد نہیں ہوگی اگرچہ صورۃً یہ بیع ہے۔ (۲) ایسا مانع جو اتمام علت کو روک دے جیسے بلا اجازت دوسرے کے غلام کی بیع، کہ اس صورت میں محل بیع (یعنی مالیت) متحقق ہونے کی وجہ سے شرعاً بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن جب تک مالک کی رضامندی معلوم نہ ہو اس وقت یہ بیع تام (اور نافذ) نہیں ہوگی۔ واضح رہے کہ ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کے قبیل میں سے شمار کرنا غلطی ہے جس کی ابتدا فخر الاسلام بزدویؒ سے ہوئی کیونکہ علت کی تخصیص کے معنی یہ ہیں کہ علت موجود ہو اور (کسی مانع کی وجہ سے) اس پر حکم مرتب نہ ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں تو علت ہی نہیں پائی گئی۔ البتہ اس کی ایک توجیہ کی جا سکتی ہے کہ شرعاً چاہے یہ علت معتبر نہ ہو لیکن صورۃً تو پائی گئی (ووجود العلة صورة کاف لاطلاق تخصیص العلة)۔ اسی اشکال سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے اس تعبیر کو چھوڑ کر یوں کہا "وجملة ما یوجب عدم الحکم خمسة" یعنی یہ موانع حکم مرتب نہ ہونے کے موجب ہیں، چاہے علت موجود ہو اور حکم ثابت نہ ہو یا سرے سے علت ہی موجود نہ ہو سب کو یہ تقسیم شامل ہے۔ (۳) ایسا مانع جو ابتدائے ثبوت حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار شرط کا ہونا، کہ اس صورت میں علت یعنی بیع تو پوری طرح منعقد ہو گئی لیکن خیار مانع کی وجہ سے مشتری کے لئے فوری طور پر حکم بیع یعنی ملک ثابت نہیں ہوگی۔ (۴) ایسا مانع جو اتمام حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار رؤیت کا حاصل ہونا، کہ یہ خیار ثبوت ملک کو نہیں روکتا ہے لیکن اس کے ہوتے ہوئے ملک تام حاصل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار رؤیت حاصل ہو وہ بغیر قضائے قاضی یا بغیر رضامندی عاقد آخر کے عقد بیع فسخ کر سکتا ہے۔ (۵) ایسا مانع جو لزوم حکم کو روک دے۔ جیسے خیار عیب، کہ یہ خیار ثبوت ملک اور تمام ملک کو نہیں روکتا ہے حتی کہ مشتری مبیع میں جیسا چاہے تصرف کر سکتا ہے اور بغیر قضائے قاضی یا رضامندی بائع فسخ بیع نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے باوجود حکم بیع لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ عیب ظاہر ہونے کے بعد مشتری کو رد مبیع اور فسخ بیع کا حق حاصل ہے لہذا خیار عیب کے ہوتے ہوئے حکم بیع لازم نہیں ہو سکتا۔

دفع قیاس: مصنفؒ جب کہ قیاس کی شرط، رکن اور حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے دفع و مدافعت کے بیان کا آغاز فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا "پھر علل کی دو قسمیں ہیں، طردیہ اور مؤثرہ۔ اور ہر ایک قسم پر چند طریقے کے سوالات وارد ہو سکتے ہیں" (جن کے دفعیے کے بغیر اپنے قیاس کی محافظت ممکن نہیں)۔

---

[1] قوله ويبتنى على هذا اى على جواز تخصيص العلة بالمانع ومن لم يجوزه قسم الموانع عنده الى اربعة مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها والموانع الثلث الاخيرة تثبت عنده فى فصل الشرط [illegible] تمام العلة۔

[2] قوله لا ينعقد البيع ظاهرا [illegible] منعت من انعقاد البيع الذى هو سبب الملك وعلته فان الحر ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال ۱۲۔

[3] قوله وجعل هذين الخ۔ دفع دخل وجه الدخل ان هذين القسمين ليسا من اقسام تخصيص العلة [illegible] ۱۲۔

[4] قوله ولكنه لم يتم معه فان تمام الملك الذى هو الحكم عبارة عن التصرف فى المبيع وعدم التمكن من فسخه بدون قضاء او رضاء وخيار الرؤية لا ينافيه [illegible] اى يعدم تمام الملك [illegible]۔

[5] قوله ولكنه يمنع لزومه اى لزوم الحكم فان لزوم الملك عبارة عما ذكر فى تمام الملك مع عدم القدرة على الفسخ المطلق بالقضاء والرضاء فخيار العيب يمنع هذا اللزوم لان للمشترى ولاية الرد والفسخ اذا وجد عيبا فى المبيع ۱۲۔

بان الطردية الشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما اخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه[1] دفعها اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو[2] التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت فرض رمضان فاسد والعلة الطردية وهي[3] الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري[4] للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا[5] الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن[6] رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا۔

چنانچہ شوافع علت طردیہ سے (یعنی اس وصف سے جس کے وجود و عدم کے ساتھ حکم دائر ہو) استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم اس کو ایسے طریقہ سے رد کرتے ہیں کہ وہ ہمارا علت مؤثرہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور علت مؤثرہ سے ہم (احناف) استدلال کرتے ہیں جس پر شوافع اعتراض وارد کرتے ہیں۔ پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں۔ یہی بحث علم مناظرہ اور مجادلہ علمی کی بنیاد ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی اسی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم واضافہ کے تصرف کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک مستقل علم اور فن قرار دیا گیا ہے جس کا کچھ بیان انشاء اللہ تعالیٰ سامنے آئے گا۔" بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) القول بموجب العلۃ" یعنی مخالف مستدل کی علت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کو بہرحال تسلیم کر لینا۔ یا یوں کہو کہ معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لینا" اس کے باوجود اصل حکم متنازع فیہ کو معلل کے خلاف ثابت کرنا۔ جیسا کہ ان کا قول" یعنی شوافع کا صوم رمضان کے بارے میں کہ یہ فرض روزہ ہے اس لئے تعیین کے ساتھ نیت کئے بغیر روزہ ادا نہیں ہوگا" یعنی اس طرح نیت کرنی چاہیے "بصوم غد نویت لفرض رمضان" دیکھو اس مسئلہ میں شوافع نے تعیین نیت کے لئے علت طردیہ یعنی فرضیت سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے۔ جیسے قضا اور کفارہ کا روزہ اور پنجگانہ نماز (کہ ان سب میں بالتعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں)۔ تو ہم بھی اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت شرط ہونے کو تسلیم کر کے مخالف کا استدلال دفع کرتے ہیں" اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر درست نہیں۔ البتہ مطلق نیت سے جو ہم جائز رکھتے ہیں تو وہ اس بنا پر کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے" یعنی ہم مانتے ہیں کہ فرض روزہ کے لئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تعیین یہ کہ بندوں کی جانب سے قصد وارادہ کے ساتھ ہو۔ دوسری یہ کہ تعیین خود شارع کی طرف سے ہو۔ تو یہاں مطلق نیت شارع کی جانب سے تعیین کے حکم میں ہے۔ کیونکہ شارع نے فرمایا ہے "جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو سوائے رمضان کے روزہ کے اور کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا"۔ اس پر اگر مخالف یوں کہے کہ مطلق تعیین شرط نہیں بلکہ تعیین قصدی جو بندوں کی طرف سے ہو وہ معتبر ہے جیسے قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی معتبر ہے۔

---

[1] قوله وجوه دفعها اربعة وهذا على تقدير تسليم ان العلل الطردية حجة والا فلا حاجة الى وجوه دفعها ١٢۔

[2] قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام ما يلزمه الخ اي تسليم ما اوجبه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف وثبوت مدعى المجيب وهذا لا يخلو اما ان يكون المعلل غافلا عن محل الحكم او يكون الخصم غافلا عن مراد المعلل وحينئذ لا بد للمعلل من ان يبين مراده فلا يكون بعد هذا البيان للخصم سبيل الا الرجوع الى الممانعة كذا قيل۔ وقوله يلزمه من الالزام وقوله بتعليله متعلق بقوله يلزمه ١٢۔

[3] قوله وهي الفرضية الخ فيه ان الفرضية علة مؤثرة لتعيين النية ثبت اثرها فيه كذا قيل ١٢

[4] قوله ضروري للفرض فوصف الفرضية موجب للتعيين ١٢۔

[5] قوله وهذا الاطلاق اي اطلاق النية لصوم رمضان۔

[6] قوله الا عن رمضان فايام رمضان لا تصلح الا لصوم رمضان لا غيره ١٢۔

فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد
الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عن مرامه
وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها
بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى
تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعىؒ فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب
ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعىؒ فى اثبات الولاية على البكر انها بكر جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير
فى موضع آخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی ہی معتبر ہے دوسری تعیین معتبر نہیں۔ نیز یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی ضروری ہونے کی علت محض فرضیت ہے، بلکہ اس کے ساتھ قضا یا کفارہ کے روزے کے اوقات کا دوسری انواع کے روزے مثلاً نفل، منذر وغیرہ کی ادائیگی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان کے کہ وہ تو محض فرض روزہ کی ادائیگی کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے۔ اس لئے بلا تعیین متعین شمار ہوگا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی تشخیص کے لئے مطلق نام کافی ہے کسی دوسری نسبت وغیرہ سے تعیین کی حاجت نہیں۔ واضح رہے کہ ارباب مناظرہ نے قول بموجب العلۃ اعتراض کو وجوہ دفع کے سلسلے میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ دقت بالکل سطحی اور سرسری ہے۔ بدقت نظر اور موضوع بحث متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اہل مناظرہ کے ضابطہ کے مطابق اولاً مدعی کے منشار کا دریافت کرنا اور دریافت کے بعد اس کے لئے بتانا ضروری ہے۔ پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر سکے "(۲) اور (وجوہ دفع میں سے دوسری وجہ) ممانعت ہے : اور وہ یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے " تتبع اور جستجو کے بعد اس ممانعت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (الف) نفس وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کرنا " یعنی سائل یوں کہے کہ جس وصف کو تم علت قرار دے رہے ہو ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعیؒ رمضان کے روزہ افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت افطار بالجماع کو بتاتے ہیں۔ کیونکہ کفارہ ایک سزا ہے جو واقعہ جماع میں مشروع ہوئی ہے اس لئے کھانے پینے کے ذریعہ افطار کرنے میں یہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ مشروع ہونے کی علت اصل یعنی مقیس علیہ میں جماع ہے۔ بلکہ عمداً افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی متحقق ہے۔ افطار عمداً علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا (جس سے معلوم ہوا کہ فساد صوم جماع پر مبنی نہیں ہے بلکہ تحقق افطار پر مبنی ہے جو کہ اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے۔ لہذا کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ وابستہ ہوگا چاہے جس ذریعہ سے ہو) " (ب) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا " یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا صالح للعلۃ ہونا تسلیم نہ کرے۔ جیسے امام شافعیؒ باکرہ پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکرہ، مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے۔ بنابریں اس پر ولایت ثابت ہوگی لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا ہے بلکہ امر نکاح میں علت بننے کا صالح صغیر (کمسنی) کا وصف ہے (جس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے)۔

---

[1] قوله دقة سطحی ای ضعیف نسبت الی السطح کامیر گشتہ در لفظ اشارہ دیگر در بنا ستن اصلی بود از جہت ضعف کذا فی منتہی الارب۔ [2] قوله مقدمات دلیل الخ ای کون الوصف علة وکونها متحققة فی الاصل والفرع وغیرها ۱۲۔ [3] قوله ای لا نسلم ان ہذا الخ، وان الوصف انما یصیر علة للحکم بالتاثیر فلم یتبین التاثیر کیف یصیر صالحا لاثبات الحکم ۱۲۔ [4] قوله بل الصالح له لاثبات الولایة ہو الصغر سواء کانت بکرا او ثیبا لانه ثبت له تاثیر فی موضع آخر الا ترى ان الصغیر یولى علیه فی ماله المصطرہ ۱۲۔

أو في نفس الحكم أي لا نسلم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعيؒ في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم أن المسنون في الوضوء التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير إلى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير إلى الإكمال فيكون[١] هو السنة دون التثليث أو في نسبته إلى الوصف أي لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر مثل أن نقول في المسألة المذكورة لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فإنهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره أهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا إنه لا يتم التقريب كتعليلهم أي تعليل الشافعية لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين فإنهم قالوا إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض إن كانت مدخولا بها ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر ونحن نقول هذا[٢] في وضعه فاسد لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر وهو معنى معقول صحيح۔

(وجہ ۲) یا نفس حکم کا انکار کرنا یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا حکم یہی ہے جو کہ تم بتاتے ہو بلکہ اس کا حکم دوسرا ہے۔ جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح بھی وضو کا ایک رکن ہونے کی وجہ سے تین بار ادا کرنا مسنون ہے جس طرح چہرہ کا تین دفعہ دھونا مسنون ہے لیکن ہم وضو میں تثلیث مسنون ہونے کے حکم ہی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ اصل سنت یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد (محل فرض میں اپنی طرف سے) زیادتی کرکے فرض کو کامل اور مکمل کرنا۔ چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا ہی فرض ہے اس لئے سنیت کا کمال حاصل ہونے کے لئے تین دفعہ دھونے کا حکم ہے۔ اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے۔ بلکہ ربع فرض ہے مسح کی تکمیل کے لئے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہے۔ اس لئے اس میں بجائے تثلیث کے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ (وجہ ۳) یا حکم کی وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔ یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے کسی وصف کی طرف یہ منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وضو کے اعضائے مغسولہ میں تین دفعہ دھونے کا حکم رکنیت کی طرف منسوب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ رکنیت کی طرف دعویٰ انتساب نماز کے قیام و قراءت سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں بھی نماز کے اندر رکن ہیں۔ حالانکہ ان میں تثلیث کسی کے نزدیک مسنون نہیں۔ اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی وہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں لیکن باوجود سب کے نزدیک ان میں تثلیث مسنون ہے۔ معلوم ہوا کہ رکنیت سے تثلیث مسنون ہونے کے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ علت طردیہ کے دفع کی تیسری وجہ۔ (۳) علت کی بنیاد کا فاسد ہونا۔ یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہو۔ ارباب مناظرہ نے فساد وضع کو وجوہ دفع میں ذکر نہیں کیا۔ البتہ جس طریق استدلال پر وہ "لا یتم التقریب" یعنی اثبات مدعیٰ کے لئے یہ دلیل تام نہیں ہے کا حکم لگاتے ہیں۔ اس میں فساد وضع کو بھی داخل کرنا ممکن ہے۔ جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو اثبات فرقت کے لئے علت قرار دینا۔ یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو۔ اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد ہی تفریق ہوجائے گی۔ اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے۔ پھر کس طرح اسلام کو ابطال حقوق کا سبب اور علت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور دوسرے کے اسلام قبول کرنے سے انکار کی طرف اس تفریق کی نسبت کی جائے گی۔ اس وصف انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول امر ہے۔

---

[١] قوله فیکون ہو السنة ای الاکمال سنة وہو الاستیعاب فی التثلیث وفی الاستیعاب فی الرأس ... ان المقدار المفروض مسح ربع الرأس ... ان تقدر الفرض شرعۃ او شرعاً ... وانما العمل لیس من ضرورۃ التثلیث بل من ضرورۃ التکرار کذا فی التلویح ۱۲۔

[٢] قوله فی وضعہ فاسد ای ہذا فساد وضع العلة لان ... الحکم والاسلام لیس مناسبا للفرقة بل لعدم الفرقة ... ۱۲۔

فهذا اى فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة[1] فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة فانه اذا افسد الاداء فى الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة ويعبر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية اى لا يفترقان فى النية فاذا كانت النية فرضا فى التيمم بالاتفاق فتكون فى الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغى ان تفترض النية فيه فلابد حينئذ ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمى وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول فى جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمنى بسواء ولكن لما كان المنى اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا ففى غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التى هى[2] اصول البدن فى الحدود ووقوع الآثام منه ودفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول۔

علت کے رد میں فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ بخلاف مناقضہ کے کہ جس کا ذکر آگے آرہا ہے اس میں معلل ایسی چیز کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور اصل ومحل نزاع کی وجہ فرق نمایاں ہو جائے۔ اسی بنا پر مصنفؒ نے مناقضہ سے پہلے اس کو بیان کیا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادائے شہادت میں فساد پایا جائے۔ یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعوے کے خلاف کوئی بات کہہ کر شہادت کو بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ (دعوی خود بخود ساقط ہو جاتا ہے)۔ اعتراض کی چوتھی وجہ مناقضہ ہے۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے وہ علت ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخلف ہے۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور مناقضہ کا لفظ فن مناظرہ کی اصطلاح میں منع کے مرادف ہے۔ جو کہ دعوی کے کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ وضو اور تیمم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیت ضروری ہونے میں کس وجہ سے دونوں جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی نیت کے بارے میں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جس طرح تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہوگی لیکن یہ دعوی ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل بدن کے مسئلہ سے کیونکہ ان دونوں کی طہارت بھی نماز کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے (امام شافعیؒ کی تعلیل کی رو سے) ان میں بھی نیت فرض ہونی چاہیئے حالانکہ کسی کے نزدیک ان کی طہارت میں نیت شرط نہیں ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے خواہ مخواہ اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل الثوب والبدن میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں۔ مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے۔ اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضائے مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں ہے محض تعبدی ہے۔ اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا عقل کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح بول وغیرہ نجاست کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا۔ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی ہے۔ بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے۔ تو ہر بار اس وجہ سے اگر جمیع بدن کا غسل واجب ہو تو اس میں بڑا حرج لازم آتا۔ اس لئے رفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضائے اربعہ پر اکتفا کیا گیا ہے جو کہ اطراف جوانب بدن اور گناہ صادر ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں۔ تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضائے اربعہ پر اکتفا ہو عقل کے خلاف ہے۔

---

[1] قولہ بخلاف المناقضۃ الخ فان المناقضۃ مجادلۃ مجلس ویمکن الاحتراز عنہا بالتقصی عن عہدۃ النقض بالجواب بتغییر الکلام فانہ یلجأ الی القول بالتاثیر ای تاثیر العلۃ فی الحکم وان المسائل فالتسلیم المذکور من غیر [illegible] بیان الفرق [illegible] یضطر المجیب الی بیانہ لالزام الخصم واما فساد الوضع فانہ یبطل العلیۃ بالکلیۃ فلا یندفع بتغییر الکلام ۔ فی المنتخب الجاء بالکسر پناہ آوردن ۱۲

[2] قولہ ہی اصول البدن فان الراس والقدم منتہی طرفا الانسان فی الطول والیدین منتہی طرفاہ فی العرض ۱۲

واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا یحتاج الی النیة بخلاف التراب لانه ملوث فی نفسه غیر مطہر بطبعه فلذا یحتاج الی النیة واما المؤثرة فلیس للسائل فیها بعد الممانعة الا المعارضة فیه اشارة الی انه تجری فیها الممانعة وما قبلها اعنی القول بموجب العلة ولا یجری فیها مابعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظہر اثرہا بالکتاب و السنة والاجماع لان ہؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فکذا التاثیر الثابت بها اما مثال ماظہر اثرہ بالکتاب ماقلنا فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج فکان حدثا فان طولبنا ببیان الاثر قلنا ظہر تاثیرہ مرة فی السبیلین بقوله تعالی او جاء احد منکم من الغائط ومثال ماظہر اثرہ بالسنة ماقلنا فی سور سواکن البیوت انه لیس بنجس قیاسا علی سور الہرة بعلة الطواف فان طولبنا تاثیرہ قلنا ثبت تاثیرہ بقوله علیه السلام انها من الطوافین علیکم والطوافات ومثال ماظہر اثرہ بالاجماع ماقلنا بانه لا تقطع ید السارق فی المرة الثالثة لان فیه تفویت جنس المنفعة علی الکمال فان طولبنا ببیان تاثیرہ قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفی تفویت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا یتجه علی العلة المؤثرة واما المناقضة فانها تتجه علیه صورة وان لم تتجه علیها حقیقة والیه اشار بقوله لکنه اذا تصور مناقضة یجب دفعها بطرق اربعة۔

لیکن (خروج نجاست) کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ تو بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے۔ اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔
" اور علت مؤثرہ کے وجوہ دفع میں ممانعت کے بعد طریق معارضہ کے علاوہ سائل اور کوئی وجہ پیش نہیں کر سکتا ہے " اس عبارت میں "ممانعت کے بعد" سے اس طرف اشارہ ہے کہ علت مؤثرہ میں علت طردیہ کے مذکورہ وجوہ دفع میں سے صرف ممانعت اور اس کے قبل کی قسم یعنی "قول بموجب العلة" پائی جا سکتی ہیں۔ اور ان کے بعد جو اور صورتیں مذکور ہیں وہ علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہو سکتیں کیونکہ قرآن وحدیث اور اجماع کے ذریعہ علت کی تاثیر ظاہر ہو چکنے کے بعد پھر مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ یہ تینوں بذات خود ان میں مناقضہ یا فساد وضع کا احتمال نہیں ہے۔ تو جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی نقض یا فساد وضع کا دعوی نہیں چل سکتا ہے۔ کتاب اللہ سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز (خون، پیپ وغیرہ) چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے اس لئے ناقض وضو ہو گی۔ اب اگر کوئی ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت (خروج النجاسة) کی تاثیر بیان کرو تو ہم کہیں گے کہ الخارج من السبیلین میں اس کا اثر ہو چکا ہے نص قرآن " او جاء احد منکم من الغائط " سے۔ اور سنت سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ گھر میں رہنے والے جانوروں کا جوٹھا پاک نہیں ہے گھر میں چلنے پھرنے کی علت سے بلی کے جھوٹے پر قیاس کر کے۔ اور اگر ہم سے علت طواف کی تاثیر بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو کہیں گے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے اس حدیث سے " انہا من الطوافین علیکم والطوافات " (کہ یہ بلی اکثر وبیشتر تمہارے گھر کے اندر گھومتی پھرتی ہے) اور اجماع سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ چور اگر تیسری دفعہ چوری کرے تو (پچھلی دو دفعہ میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بعد اب دوسرا) ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً فائت ہو جاتی ہے۔ اب ہم سے اگر اس علت کی تاثیر کے بیان کا مطالبہ کیا گیا تو اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ چوری کی حد مشروع ہونے کا اصل منشا محض زجر وتنبیہ ہے اعضائے انسانی تلف کرنا اور بالکل بیکار کر دینا مقصود نہیں ہے۔ اور تیسری دفعہ قطع ید سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً ضائع کر کے چور کو مکمل طور سے بیکار کر دینا لازم آتا ہے۔ بہرحال علت مؤثرہ پر فساد وضع کا اعتراض تو بالکل نہیں ہو سکتا اسی طرح حقیقۃً مناقضہ کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا ہے۔ البتہ ظاہراً کبھی اس پر مناقضہ کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ " لیکن جب علت مؤثرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آ جائے تو مستدل کی جانب سے اس کو ان چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے "

[1] قولہ بعد ما ظہر اثرہا ای اثر العلة المؤثرة الخ۔ وفیہ انہ بعد ظہور اثر العلة المؤثرة بالکتاب والسنة والاجماع لا یمکن الممانعة ایضاً والحق ان ورود الاعتراضات علی حسب دعوی المستدل وظن الدافع لا بعد ثبوت اثرہا بالکتاب والسنة عندہما فی المؤثرة لما ادعی المستدل تاثیراً فجاز للدافع المنع حتی یثبت المستدل تاثیرہ وکذا جاز له الابطال بالمناقضة وفساد الوضع لو وقع المستدل المناقضة وفساد الوضع وظہر تاثیر العلة ثم التفصیل ولا فالتمام وجوہ الایرادات ترد علی المؤثرة کما ترد علی الطردیة کذا قیل ۱۲۔ ف

وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة لو اورد النقض الصوري عليها ردفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه اي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعيؒ ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج۔

وہ چار طریقے یہ ہیں ۔ (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض جن کی تفصیل سامنے آنے والی ہے ۔ مصنفؒ کی عبارت مذکورہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو بیک وقت ان چاروں طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو کسی ایک طریقے سے اور دوسرے کو دوسرے طریق سے دفع کرنا واجب ہے البتہ واقفیت کے ان طریقوں کی جمع تعداد چار تک پہنچتی ہے ۔ تو علت مؤثرہ سے استدلال اور اس پر صورۃً نقض وارد ہونے اور اس نقض کے دفع کرنے کی تفصیلی مثال یہ ہے ۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں خارج من غیر السبیلین میں چونکہ خروج نجاست کی علت پائی جا رہی ہے اس لئے وہ ناقض وضو ہے جس طرح خروج بول ناقض وضو ہے ۔ تو اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے ۔ یعنی شوافعؒ کی جانب سے اس تعلیل پر نقض وارد ہو سکتا ہے ۔ اس صورت میں جبکہ نجاست نکل کر بدن پر بہہ نہ جائے کہ یہ کسی کے نزدیک ناقض نہیں حالانکہ خروج نجاست کی علت متحقق ہے ۔ تو ہم اس کو (۱) اولاً دفع کریں گے وصف سے یعنی اس نقض کو ہم دو طریق پر دفع کریں گے ۔ (۱) عدم وصف سے ۔ یعنی نہ بہنے کی حالت میں خروج نجس جو کہ علت ہے وہی نہیں پائی گئی ۔ بلکہ یہ تو محض ظہور نجاست ہے خروج نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں چمڑہ کے نیچے خون ہے ۔ جب چمڑے کا پردہ ہٹ گیا تو خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گیا خون اپنے مقام سے نہیں نکلا اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا ۔ بخلاف اس خون کے جو بہنے والا ہو کہ اسے خارج کہنا صحیح ہے ۔ کیونکہ وہ تو رگوں میں تھا زخم وغیرہ لگنے کی بنا پر اپنے مقام سے منتقل ہو کر چمڑے کے اوپر آگیا اور اپنی جگہ سے نکل پڑا ۔ (۲) پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ یعنی اس اعتراض کو پھر ہم اس دوسرے طریق سے بھی دفع کریں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس حقیقت کو دخل ہے صورت مذکورہ میں وہی مفقود ہے ۔ تو اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ خروج کی علت پائی گئی لیکن خروج سے جو معنی دلالۃً ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں ۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو ۔ کیونکہ مقیس علیہ میں اولاً موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہوتا ہے اس کے بعد سارے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے لیکن ہر وقت سارے بدن کے دھونے میں چونکہ حرج لازم آتا ہے اس لئے فقط اعضائے اربعہ پر اکتفا کرتے ہیں ۔ پس اسی سبب سے یعنی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہونے کے سبب سے وصف خروج ناقض وضو ہونے کی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزی نہیں ہوتا ہے ۔ تو جب موضع خروج کا دھونا واجب ہوا تو سارے بدن کا دھونا بھی یقیناً واجب ہوگا ۔ اور خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے علت نہ پائی جانے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم بھی نہیں ہوگا ۔ گویا کہ صورت مذکورہ میں خروج ہی متحقق نہیں ہوا (بالنظر الی المعنی الثابت بالخروج دلالۃً) ۔

سلے قولہ ثم بالمعنی الخ ۔ ای بعدم تحقق المعنی الثابت بالوصف دلالۃ الذی لہ دخل فی علیۃ الوصف فی مادۃ النقض فکانہ لم یوجد العلۃ فان الوصف لیس علۃ بدون ذلک المعنی ۔

سلے قولہ باعتبار ما یکون منہ ای بسبب ما یخرج من البدن واحترز بہ القول عن اصابۃ النجاسۃ من الخارج فانہا توجب غسل ذلک الموضع ولا توجب غسل جمیع البدن بالاجماع کذا فی التحقیق ۱۲ ۔

سلے قولہ فانعدم الحکم وہو کونہ حدثا بعدم العلۃ فان الجہۃ التی صارت بہا العلۃ ای ذلک الوصف مؤثرۃ فی الحکم ای کونہ حدثا وہو وجوب غسل ذلک الموضع معدوم ولا تحقق ذلک الوصف فکانہ لم یتحقق وصف والفرق بین الدفعین ان الاول منع ذات الوصف والثانی منع وصف علیۃ ۱۲ ۔

ولیورد علیہ صاحب الجرح السائل عطف علی قولہ فیورد علیہ ما اذا لم یسل یعنی یورد علینا من جانب الشافعیؒ فی المثال المذکور بطریق النقض ایرادان الاول دفعناہ بطریقین والثانی ہو صاحب الجرح السائل فانہ نجس خارج من البدن ولیس بحدث ینقض الوضوء ما دام الوقت باقیا فندفعہ بالحکم ای ندفعہ بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفہ ببیان انہ حدث موجب للتطہیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انہ لیس بحدث بل ہو حدث لکن تأخر حکمہ الی ما بعد خروج الوقت وبالغرض ای ندفعہ ثانیا بوجود الغرض من العلۃ وحصولہ فان غرضنا التسویۃ بین الدم والبول وذلک حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقیام الوقت فی صورۃ سلسل البول فکذا ہذا یعنی الدم کان حدثا فاذا لزم صار عفوا لیساوی البول المقیس علیہ فصار المجموع دفوع النقض اربعۃ ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضۃ الواردۃ علی العلۃ المؤثرۃ فقال واما المعارضۃ فنوعان وہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیہ الخصم فان کان ہو ذلک الدلیل الاول بعینہ فہو النوع الاول والا فہو النوع الثانی فالنوع الاول معارضۃ فیہا مناقضۃ وہی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرۃ معا فہو من حیث انہ یدل علی نقیض مدعی المعلل یسمی معارضۃ ومن حیثؔ ان دلیلہ لم یصلح دلیلا لہ بل صار دلیلا للخصم یسمی مناقضۃ لخلل فی الدلیل ولکن المعارضۃ اصل فیہ والنقض ضمنی لان النقض القصدی لا یرد علی الدلیل المؤثر ولذلک سمی معارضۃ فیہا المناقضۃ ولم یسم مناقضۃ فیہا المعارضۃ ۔

سیل مذکور پر رستا ہوا زخم والے کے حکم سے بھی اعتراض کیا جاتا ہے یہ اس کا عطف ہے مصنف کے قول سابق " فیورد علیہ ما اذا لم یسل " پر یعنی خارج من غیر السبیلین کی مثال پر شافعیؒ کی طرف سے بطور مناقضہ دو اعتراض وارد کئے جاتے ہیں جن میں سے پہلے کا جواب دو طریق پر دے چکے ہیں ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون یا پیپ بہتا ہو اس کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف (یعنی مذکور کئے ساتھ) پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تخلف الحکم عن العلۃ ۔ تو اس کو ہم دفع کرتے ہیں اثبات حکم کے ذریعہ ۔ یعنی اس نقض کو بھی ہم دو طریق پر دفع کرتے ہیں ۔ اولاً یہ ثابت کرکے کہ صورت مذکورہ میں بھی حکم موجود ہے حکم کا تخلف نہیں ہوا یہ واضح کرکے کہ وقت صلوٰۃ ختم ہونے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے ۔ یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا سیلان دم ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض ہے ۔ البتہ عذر کی وجہ سے وقت صلوٰۃ ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم موخر ہوگیا ۔ اور غرض تعلیل کے ذریعہ ۔ یعنی اس نقض کو رفع کرنے کے لئے ہماری طرف سے دوسرا طریق جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں علت کی غرض اور منشاء پایا جارہا ہے (جو کہ تعلیل صحیح ہونے کی علامت ہے) ۔ کیونکہ غرض دم اور بول کو برابر ثابت کرنا ہماری تعلیل کا مقصد ہے ۔ اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ بول بالاتفاق حدث ہے ۔ تو جب بول دائمی ہوجائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہے یعنی سلسل البول کی بیماری میں ۔ پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے ۔ یعنی خروج دم بذات خود تو حدث ہے لیکن جب یہ سلسل اور دائمی ہوجائے تو معاف قرار دے دیا جاتا ہے تاکہ مقیس علیہ بول کے حکم کا پوری طرح برابر ہوجائے ۔ پس دفع نقض کے یہ مجموعی چار طریقے پورے ہوگئے ۔ جن سے فارغ ہوکر اب مصنفؒ معارضہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو کہ علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا ۔ اور معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۔ معارضہ کہتے ہیں مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا ۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہ معارض کی دلیل بن جاتے تو یہ قسم اول ہے ورنہ قسم ثانی ہے ۔ تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی کو قلب کہتے ہیں اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں ۔ پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی ۔ بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے ۔ اس کا نام مناقضہ ہے ۔ البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر آجاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس نوع کا نام " معارضۃ فیہا المناقضۃ " رکھا ہے اور " مناقضۃ فیہا المعارضۃ " نہیں رکھا ۔

لہ قولہ لیساوی ای لیساوی البول المقیس علیہ فلزم جعلہ عفوا فی الفرع حال اللزوم لئلا یخالف الفرع الاصل فذلک وانحرہ فالتسویۃ المقصودۃ من التعلیل حاصل فلیس ہذا نقضا ۱۲ ۔

ؔ قولہ ومن حیث ان دلیلہ الخ ایماء الی ان المناقضۃ حقیقۃ ابطال الدلیل بیان تخلف الحکم عن العلۃ فی بعض الصور وہذہ المعارضۃ لیس فیہا مناقضۃ حقیقۃ بل ما فیہا احد ۔

ے یعنی المناقضۃ وہی ابطال الدلیل ۱۲ ۔

وهو نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلی والحکم اسفل وهو لا یتحقق الا اذا جعل الوصف فی القیاس حکما شرعیا یقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذی لا یقبله کقولهم ای الشافعیة ان الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین یعنی ان الاسلام لیس بشرط للاحصان فکما ان المسلمین یرجم بعضهم ویجلد بعضهم فکذا الکفار فجعل[1] جلد المائة علة لرجم الثیب بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطا للاحصان والکفار لیس علیهم الا الجلد بکرا کان او ثیبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم ای لا نسلم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین بل الرجم علة للجلد فیهم فهذه معارضة لانها تدل علی خلاف مدعی المعلل الذی هو رجم ثیبهم وفیها مناقضة لدلیلهم بانه[2] لا یصلح علة والمخلص منه یعنی[3] ان من اراد ان لا یرد علی علته القلب فی المآل فطریقه من الابتداء ان یخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه یمکن ان یکون الشئ دلیلا علی شئ وذلک الشئ یکون دلیلا علیه کالنار مع الدخان بخلاف العلیة فانه یتعین ان یکون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب یضره ولکن هذا المخلص لا ینفع ههنا للشافعیؒ اذ لا مساواة بینهما لان الرجم عقوبة غلیظة وله شروط والجلد لیس کذلک۔

”اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں: ۔ (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت، مصنفؒ کی عبارت ”قلب العلۃ“ میں لفظ قلب ”قلب القصعۃ“ سے ماخوذ ہے۔ یعنی پیالہ کے اوپر کے حصے کو نیچے اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے۔ قلب کی یہ نوعیت صرف ایسی صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں ایسی قلب متحقق نہیں ہوسکتا ہے: جیسے ان کا قول یعنی شوافع کا یہ کہنا کہ ”نوع کفار میں سے کنوارے کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم پر رجم کیا جاوے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے“ یعنی ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ برتا جائے گا تو انھوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائۃ کو رجم ثیب کی علت قرار دی، حالانکہ یہ علت (جلد مائۃ) دراصل شریعت کا ایک حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اس لئے ہم شوافع کی اس تعلیل کا بذریعہ قلب معارضہ کرتے ہیں۔ اور یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔ یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد علت ہے رجم کی بلکہ رجم علت ہے جلد کی۔ دیکھئے یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشاء معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دی گئی ہے وہ علت بننے کے صالح نہیں۔ اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے۔ یعنی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو۔ جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی۔ بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئے کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے (لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا یہ طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں۔ لہٰذا) مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرطیں ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

---

[1] قوله فجعل جلد المائة ای البکر علة لرجم الثیب فان جلد المائة غایة حد البکر والرجم غایة حد الثیب فاذا وجب فی البکر غایة وجب فی الثیب غایة لان النعمة کلما کانت اکمل فالجنایة علیها افحش فاذا وجب فی البکر المائة وجب فی الثیب اکثر من ذلک ولیس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم کذا قال ابن الملک ۱۲۔

[2] قوله بانه لا یصلح علة ایاه ای لیس المراد بالمناقضة تخلف الحکم عن الدلیل بل المراد ههنا ابطال دلیل المعلل۔

[3] قوله یعنی ان من اراد الخ اشار الی انه لیس المراد من المخلص من هذا القلب اذا ورد فیه دفع بهذا الطریق بل المراد منه ان من اراد الخ ۔ ۱۲

وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اى للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان[1] ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذى يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجرى فى كثير من الاحيان فى المغالطة[2] العامة الورود كما بينوه فى كتبهم كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع[3] وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة۔

البتہ ہمارے حق میں مفید ہے۔ مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے گا۔ اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونے کی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم ہوتا ہے۔ تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے۔ اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال ممکن ہے۔ یہ قلب کی دوسری قسم ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بن جائے۔ یہ قلب (اصطلاحی) قلب جراب سے مشابہ ہے۔ یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا کہ علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا۔ اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے۔ اور مناقضہ اس لحاظ سے کہ اس دلیل سے اب اس کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا ہے (فقد انتقض دليله) اہل مناظرہ قلب کی اسی نوع کو "معارضہ بالقلب" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور مغالطۂ عامۃ الورود (یعنی قیاس فاسد) کے دفع کرنے میں عام طور پر اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب مناظرہ میں موجود ہیں۔ جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوتا ہے۔ (اس مسئلہ میں) فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دی گئی لیکن ہم معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ "ہم یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کر دئے جانے کے بعد جیسا کہ قضاء روزہ۔" یعنی جس طرح قضاء روزہ ایک دفعہ متعین کر لینے کے بعد دوبارہ اس کی تعیین کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی دوبارہ متعین کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ قضاء روزہ متعین ہوتا ہے (نیت کے ساتھ) شروع کرنے سے۔ اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔ شارع کی جانب سے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے۔ غرضیکہ رمضان کا روزہ اور قضاء روزہ دونوں اس امر میں مساوی ہیں کہ ایک دفعہ تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں لیکن رمضان چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی من جانب اللہ معین ہے اس لئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی حاجت نہیں۔ اور قضاء روزہ شروع سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازمی ہے۔

[1] قوله فان ظهر الوصف كان اليك فانه كان شاهدا عليك والوجه الى الخصم فانه كان شاهدا له فاذا قلب ذلك الوصف بعده فصار ظهره اليه اى الى الخصم فانه صار شاهدا عليه ووجهه اليك فانه صار شاهدا لك ١٢
[2] قوله فى المغالطة العامة الورود اى فى المغالطة التى تعم ورودها على كل مدعى والمغالطة هو القياس الفاسد وان شئت تفصيل المغالطة العامة الورود ودفع جوابها فارجع الى تاليفنا المسمى البحر الشامين فى رد المغالطين ١٢۔
[3] قوله بالشروع اى فى الصوم حتى لو نوى النفل قبل الصبح الصادق بعد نية القضاء تقع نية النفل وذلك لعدم تحقق الشروع ١٢۔

وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم ای الشافعية فی حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضی بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضی فی فاسدها ای اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلی لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضی والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فی فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوی فيه ای فی النفل عمل النذر والشروع بالنذر فی اللزوم كما استوی عملهما فی الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذی جعله الشافعیؒ دليلا علی عدم اللزوم بالشروع فی النفل وهو عدم الامضاء فی الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتی بصريح نقيض الخصم اعنی اللزوم بالشروع بل اتی بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا ونفيا اذ فی الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفی النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمی هذا عكسا ای شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقی هو رد الشیء علی سننه الاول كما يقال فی قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح علی ما سيأتی لان ما يطرد وينعكس اولی مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشیء علی خلاف سننه الاول كان داخلا فی القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلامؒ

٭ اور کبھی قلب علت ہوا کرتا ہے دوسرے ایک طریقہ سے جو علاوہ مذکورہ دونوں طریقوں کے ہے لیکن یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں (یعنی شوافع نفل کے بارے میں کہتے ہیں کہ شروع کرنے سے پورا کرنا ضروری نہیں، اور شروع کے بعد فاسد کر دینے سے قضا واجب نہیں، جس پر استدلال کرتے ہیں کہ) "یہ نوافل ایسی عبادت ہیں کہ ان کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے" یعنی مثلاً نماز کہ حدث وغیرہ لاحق ہونے کی بنا پر مصلی کے قصد و ارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اتمام واجب نہیں، بخلاف حج کے کہ فاسد ہو جانے سے اس کا اتمام اور بعد میں قضا کرنا واجب ہے "لہٰذا شروع سے بھی لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضو" (کہ فساد پیش آ جانے سے جس طرح وضو کا اتمام ضروری نہیں، اسی طرح شروع کرنے سے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ (شوافع کے جواب میں ہماری طرف سے) یہ کہا جاتا ہے کہ (آپ نے جب فاسد نفل کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کر کے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو) اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو، (یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے) جس طرح وضو میں ان دونوں کا حکم یکساں ہے۔ (یعنی ان میں سے کسی سے بھی وضو کا اتمام واجب نہیں ہوتا ہے) تو جس وصف (عدم اتمام فی الفساد) کو امام شافعیؒ نے نفل کے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی دلیل قرار دیا تھی ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے باہم برابر ہونے کی علت قرار دے دیا۔ اور ان دونوں کی برابری کا تقاضا یہ ہے کہ نوافل شروع کرنے سے لازم ہو جائیں جس طرح نذر سے بالاتفاق لازم ہوتے ہیں۔ اس توجیہ کے پیش نظر یہ معارضہ بالقلب ہو گیا لیکن یہ قلب ضعیف اس لئے ہے کہ معارض نے مخالف کے دعوی کی تصریح نقیض یعنی شروع سے لازم ہونے کو ثابت نہیں کیا ہے بلکہ استواء اور برابری کو ثابت کیا ہے جس سے شروع کا ملزوم ہونا بطور لزوم ثابت ہوتا ہے نیز ضعف کی یہ وجہ بھی ہے کہ جس استواء سے معارض استدلال کر رہا ہے خود اس کے اثبات اصل اور فرع میں باعتبار وجود اور عدم کے مختلف ہیں۔ وضو کے سلسلے میں نذر اور شروع میں مساوات ہے لازم نہ ہونے میں اور نوافل میں مساوات ہے لازم ہونے میں۔ اور اس قلب کا نام عکس ہے یعنی عکس سے مشابہ ہے حقیقی عکس نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے پہلے اسلوب پلٹ دینا مثلاً ہمارا یہ قول کہ جو عبادت نذر ماننے سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتی ہے جیسا کہ حج۔ اور جو چیز نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگی جیسا کہ وضو۔ اس عکس سے کسی وصف کے علت ہونے کی ترجیح حاصل ہوتی ہے چنانچہ عنقریب اس کی مزید وضاحت آ جائے گی کیونکہ جس وصف کا اثر وجوداً اور عدماً دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ راجح ہوگا اس وصف پر جس کا اثر صرف وجوداً نمایاں ہوا اور عدماً نہ ہو بہر حال قلب کی اس تیسری صورت میں چونکہ مخالف کے استدلال کو اس کے اسلوب اول کے خلاف دوسرے رخ پر پھیر دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی ہے تو یہ در اصل معارضہ بالقلب ہی میں داخل ہے عکس کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنفؒ نے فخر الاسلام بزدویؒ کے اتباع میں اس کو بھی عکس شمار کیا ہے۔

ملہ) قولہ ویسمی ہذا ای ہذا العکس الحقیقی لیس بقادح فی العلۃ بل ہو مرجح للعلۃ علی غیرہا فان العلۃ التی تطرد وتنعکس اولی من العلۃ التی تطرد ولا تنعکس فان الانعکاس یدل علی ان الحکم زیادۃ تعلق بالوصف فیوجب ہذا زیادۃ قوۃ فی کون الوصف علۃ ۱۲ ۔

والثانی المعارضۃ الخالصۃ عن معنی المناقضۃ ویسمی ہذا فی عرف المناظر ۃ معارضۃ بالغیر وھی نوعان احدھما المعارضۃ فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمک فی المقیس ولہ خمسۃ اقسام کلہا صحیحۃ مستعملۃ فی علم الاصول علی ماقال وھو صحیح سواء عارضہ بضد ذلک الحکم بلا زیادۃ وھذا ھو القسم الاول منہا وذلک بان یذکر علۃ دالۃ علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادۃ ونقصان نظیرہ ما اذا قال الشافعیؒ المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثہ کالغسل فنقول المسح فی الرأس مسح فلا یسن تثلیثہ کمسح الخف او بزیادۃ ھی تفسیر وھذا ھو القسم الثانی منہا ونظیرہ ان نقول فی المثال المذکور وقت المعارضۃ ان المسح رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثہ بعد اکمالہ فقولنا بعد اکمالہ زیادۃ علی قدر المعارضۃ ولکنہ تفسیر للمقصود ولکن یشکل ان ھذا المثال لیس للمعارضۃ الخالصۃ بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ماقلنا فی مسألۃ صوم رمضان بعد تعینہ ولم ارمثالا لہذا القسم من المعارضۃ الخالصۃ او تغییر عطف علی قولہ تفسیر ای زیادۃ ھی تغییر وقد بینہ بقولہ وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول او اثبات لما لم ینفہ الاول لکن تحتہ معارضۃ للاول فھو حال عن قولہ تغییر وقید لہ فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وھذا ھو الحق وقد فہم بعض الشارحین ان قولہ او تغییر قسم ثالث وقولہ او فیہ نفی لما لم یثبتہ الاول او اثبات لما لم ینفہ الاول بکلمۃ او دون الواو وکل منہما قسم رابع وھذا خطاء فاحش نشأ من تحریف الواو الی او۔

"(۲) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے" یعنی اس میں مناقضہ کے معنی نہیں ہیں۔ فن مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ "اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم فرع سے متعلق ہو" یعنی معارضہ پیش کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو کہ فرع میں تمہارا ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ فی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کرنا درست اور علم اصول میں مروج ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا "اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مستدل کے حکم کی ضد سے بغیر زیادتی کے ہو" یہ معارضہ فی الحکم کی پہلی صورت ہے یعنی معارض ایسی علت بتلائے جو بغیر کمی و زیادتی کے معلل کے حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعیؒ کا یہ استدلال ہے کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے۔ اس لئے مثل اعضائے مغسولہ کے اس میں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ اس پر ہم بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح کرنا دوسرے مسح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مسح خف کی طرح اس میں بھی تثلیث سنت نہیں ہوگی "یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزلہ تفسیر کے ہو" یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مسح وضو کا رکن ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ تو اس قول میں ہم نے معارضہ کی مقدار پر صرف "تکمیل کے بعد" کی قید کو بڑھایا باوجود حقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے (یعنی وضو میں اصل سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے اور مسح میں استیعاب سے سنت تکمیل ادا ہوجاتی ہے اس لئے تثلیث کی حاجت نہیں۔ بخلاف اعضائے مغسولہ کے کہ ان میں استیعاب اعضا خود فرض میں داخل ہے تو محل فرض میں تکرار غسل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں) البتہ اس نظیر پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے جس میں مستدل کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارض کی دلیل ہوجاتی ہے (چنانچہ صوم رمضان کے متعین ہونے کے مسئلہ میں ہم نے جو توجیہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں) اور معارضہ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے "یا وہ زیادتی بمنزلہ تغییر کے ہو" اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول "تفسیر" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا "وہ اس طرح کہ اس میں نفی ہو اس بات کی جس کا دعویٰ مستدل نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہو ایسی چیز کا جس کی نفی مستدل نے نہیں کی لیکن اسی کے ضمن میں مستدل کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے" مصنفؒ کی اس عبارت میں "وفیہ" قول سابق "تغییر" سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہٰذا یہ عبارت معارضہ کی تیسری اور چوتھی صورتوں پر مشتمل ہے اور یہی ٹھیک توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض شارحین نے "او تغییر" کو معارضہ کی تیسری صورت اور "او فیہ نفی" کو بجائے حرف واؤ کے او سے پڑھ کر چوتھی صورت قرار دی ہے لیکن یہ ان کی سخت غلطی ہے جو کہ واؤ کو او سے تحریف کرنے کی بنا پر ہوتی ہے۔

سلہ قولہ قسم ثالث فہمہ من سیاق قولہ او تغییر او معارضۃ بعضہ ذلک الحکم مع زیادۃ ھی تغییر للحکم الاول بان نفی ما اثبتہ الاول او اثبت ما نفاہ الاول لکن بعض تغییر و ثانیہما المثال الذی سیذکرہ الشارح فی سیاق قولہ قرانا فی المتیقنۃ الخ۔ فہذا المثال یمکن ان یکون مثالا للمعارضۃ فیہا زیادۃ ہی تغییر مع نفی ما اثبتہ الاول فان الاول اثبت الولایۃ مقیدا دون الولایۃ للاخ والمعارض نفی ولایۃ الاخ ویمکن ان یکون مثالا للمعارضۃ فیہا زیادۃ ہی تغییر وفیہا نفی لما لم یثبتہ الاول فان المعارض نفی ولایۃ الاخ ولم یثبتہ المستدل صراحۃ فتدبر۔

فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتیمة انها صغیرة یولی علیها بولایة الانکاح کالتی لها اب فقال الشافعیؒ هذه صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایة للاخ علی مال الصغیرة بالاتفاق فهذه معارضة بزیادة هی تغییر وهی قولنا بولایة الاخوة وفیه نفی لما لم یثبته الاول لانا ما اثبتنا فی التعلیل ولایة الاخوة بل مطلق الولایة حتی ینفی المعارض ایاها لکن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولایة الاخوة انتفی سائرها اذ لا قائل بالفصل بین الاخ وغیره ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملك شراء العبد المسلم لانه یملك بیعه فیملك شراءه کالمسلم فعارضه اصحاب الشافعیؒ وقالوا ان الکافر لما ملك بیعه وجب ان یستوی فیه ابتداء الملك وبقاءه کالمسلم لکنه لا یملك القرار علیه شرعا بل یجبر علی اخراجه عن ملکه فکذلك لا یملك ابتداء ملکه ففی هذه المعارضة زیادة هی تغییر وهو قوله وجب ان یستوی وفیه اثبات لما لم ینفعه الاول لانا ما نفینا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبته الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء ولکن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بین البیع والشراء فیصح البیع دون الشراء لانه یوجب الملك ابتداء فیتصل بموضع النزاع من هذا الوجه۔

بہرحال معارضہ کی تیسری صورت کی مثال یتیمہ کی ولایت نکاح کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ ہونے سے اس کو ولایت حاصل تھی اسی پر قیاس کر کے باپ کے بعد عزیز و دوسرے اولیاء کو حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع بطور معارضہ کہتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ ہے اور بھائی کو صغیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے اس پر قیاس کر کے بھائی کو نکاح صغیرہ میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ تو یہاں حکم ولایت پر رشتۂ اخوۃ کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعہ ایسی بات کی نفی کی گئی جسے مستدل نے ثابت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارض اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت اقربا کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور معارضہ کی چوتھی صورت کی مثال، کافر کا عبد مسلم خریدنے کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک کافر عبد مسلم کے خریدنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان (کو عبد مسلم کی خرید و فروخت کا حق حاصل ہے)۔ لیکن شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب کہ بیع کا مالک ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی شراء اور بقائے ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر عبد مسلم کی ملک پر برقرار رہنے کا شرعاً مالک نہیں ہے۔ بلکہ اسے بحکم شرع مجبور کیا جاتا ہے کہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے خارج کر دے۔ لہٰذا وہ ابتدائے ملک یعنی شراء کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معارضہ میں حکم اول کی تغییر کے ساتھ زیادتی ہے یعنی "وجب ان یستوی الخ" کا قول جس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء اور بقاء کے درمیان مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ معترض اپنے معارضہ میں اس کے اثبات کا درپے ہو۔ ہم نے صرف بیع اور شراء کے مابین برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ معترض نے جب ابتداء اور بقاء میں مساوات ثابت کر دی تو بیع اور شراء میں فرق ظاہر ہو گیا جس کے نتیجہ میں بیع درست ہوگی نہ کہ شراء، کیونکہ یہ ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس توجیہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

۱؎ قوله یولی علیها لعدة الصغر فکان الولی لها الجد او الاخ او غیرهما علی ما عرف فی الفقه ۱۲۔

۲؎ قوله کالمسلم ای کما ان المسلم یملك بیع العبد المسلم فکذا شراءه فکذا الکافر۔

۳؎ قوله وجب ان یستوی فیه ای فی الکافر ابتداء الملك ای حدوث ملك العبد المسلم للکافر وبقاؤه ای تقرره علی الملك ۱۲۔

۴؎ قوله وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء فکان اثباتا لما لم ینفه الاول فلا یکون المعارضة متصلة بموضع النزاع فتکون فاسدة لکن یوجه صحتها بان یقال ان تحته معارضة الخ۔

۵؎ قوله فیصح البیع۔ ای بیع العبد المسلم دون الشراء لان بقاء ملك الکافر فی العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فیجبر باخراجه عن ملکه بالبیع من مسلم او الاعتاق او نحو ذلك ولما استوی الابتداء والبقاء فیمتنع الابتداء ایضاً فلا یصح شراؤه العبد المسلم لانه یوجب ابتداء الملك ۱۲۔

او فی حکم غیر الاول لکن فیہ نفی الاول عطف علی قولہ بضد ذلک الحکم ای لم یعارضہ بضد الحکم الاول بل یعارضہ فی حکم آخر غیر الاول لکن فیہ نفی الاول وھذا ھو القسم الخامس منہا نظیرہ ما قال ابو حنیفۃؒ فی المرأۃ التی نعی الیہا زوجہا ای اخبرت بموتہ فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حیا ان الولد للزوج الاول لانہ صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینہما فان عارضہ الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب بہ النسب کما لو تزوجت امرأۃ بغیر شہود وولدت منہ یثبت النسب منہ وان کان الفراش فاسدا فھذہ المعارضۃ لم تکن لنفی النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیہ نفی الاول لانہ اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیحتاج حینئذ الی الترجیح فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح اولی من الفاسد فیعارضہ الخصم بان الثانی حاضر والماء ماءہ وھو اولی من الغائب فیظھر حینئذ فقہ المسألۃ وھو ان الملک والصحۃ احق بالاعتبار من الحضرۃ والماء فان الفاسد یوجب الشبہۃ والصحیح یوجب الحقیقۃ والحقیقۃ اولی من الشبہۃ والثانی فی علۃ الاصل ای النوع الثانی من المعارضۃ الخالصۃ المعارضۃ فی علۃ المقیس علیہ بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلۃ فی المقیس علیہ شیٔ آخر لم یوجد فی الفرع وھی ثلثۃ اقسام کلہا باطلۃ علی ما قال۔

---

(۱) یا ایسے حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو لیکن اس سے اول کی نفی ہوتی ہو۔ یہ اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول سابق "بضد ذلک الحکم" پر یعنی معترض حکم اول کی ضد سے معارضہ نہ کرے بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا مغایر ہو۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ معارضہ فی الحکم کی پانچویں صورت ہے جس کی نظیر امام ابو حنیفہؒ کا قول اس عورت کے بارے میں جس کو اپنے شوہر کے مر جانے کی خبر ملی تو اس نے عدت گذار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد بھی ہوئی۔ اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آگیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوگی کیونکہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کیونکہ ان کے درمیان (بحکم شرع) نکاح قائم ہے۔ سب اگر اس پر کوئی معارضہ پیش کرے کہ دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اور یہ قیاس کرے کہ اگر کوئی شخص بغیر گواہ کے شادی کرے اور اس بیوی سے اولاد ہو تو یہ فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس معارضہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ محض دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ اس لئے کہ بیک وقت دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں۔ سب اس صورت میں ترجیح کا پہلو اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا مالک ہے اور دوسرا فاسد کا۔ اور (قاعدہ ہے کہ) صحیح راجح ہوتا ہے فاسد سے۔ اس وجہ ترجیح پر بھی مخالف یوں معارضہ کر سکتا ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) حاضر راجح ہوتا ہے غائب پر۔ اب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا فقہی پہلو نمایاں ہوگا۔ یعنی شوہر اول کی ملک نکاح کا قیام اور صحت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد سے نسب کے بارے میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے حقیقت راجح ہوتی ہے شبہ سے۔

(۲) اور معارضہ کی دوسری قسم اصل کی علت میں۔ یعنی معارضہ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہو۔ مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت (وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت) دوسری شے ہے جو کہ فرع میں موجود نہیں۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کے سب باطل ہیں۔ جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔

لہ قولہ غیر الاول ای غیر الحکم الاول الذی اثبتہ المعلل بان یخالف الحکم الذی اتی بہ السائل الحکم الذی اثبتہ المعلل صورۃ بل حکما آخر غیر محل آخر بعد ان یخرج ذلک فیہ لہ فیما ثبت بھذہ المعارضۃ من الحکم نفی الاول ای من حیث المعنی فانہ اذا ثبت احدھما لم یثبت الآخر۔

لہ قولہ نعی فی المنتخب نعی ونعی خبر مرگ کسی دادن واظہار وشہرت کردن خبر مرگ ۱۲ ٭ ۵۳ قولہ بل لاثبات النسب الخ وہذا حکم آخر غیر الحکم الاول فالقیاس ان لا یصح ہذہ المعارضۃ لان من شرطہا ان یکون الحکم الذی یتوارد علیہ النفی والاثبات واحدا لکن تصحح ہذہ المعارضۃ من حیث ان فیہ نفی الاول الخ ۱۲۔

لہ قولہ فیحتاج الخ ای اذا تحقق المعارضۃ فیحتاج المجیب الی الترجیح للدفاع علی ما ذکرہ السائل ۱۲۔

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون وقوبل بحديد
يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد
او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني[1] الفواكه وما دون
الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي[2] الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل
شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا
فاسدة لانه لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل
اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة
ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معاً۔

اور معارضہ کی یہ نوع باطل ہے خواہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی نہ ہو ۔ یہ معارضہ فی العلۃ کی پہلی قسم ہے جیسا کہ لوہے کو لوہے کے عوض بیچنے کی صورت میں ہماری طرف سے
کہا جائے کہ موزون اور معاوضہ بالجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ سونا اور چاندی کی بیع تفاضلاً جائز نہیں۔ تو اب سائل معارضہ پیش کرے
کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک (قدر و جنس نہیں بلکہ) ثمنیت ہے ۔ اور یہ علت لوہے میں نہیں پائی جاتی ہے ۔ یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو تو یہ معارضہ فی العلۃ
کی دوسری قسم ہے جیسے چونے کی بیع بجنسہ تفاضل کے ساتھ حرام ہونے میں گندم اور جو پر قیاس کرکے جبکہ ہم کیل اور جنس کی علت بتائیں۔ تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت
وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ علت اصل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کرکے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چونے میں مفقود ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرع کی طرف
متعدی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور باجرا (ایک قسم کا غلہ) وغیرہ میں ۔ یا اس کے حکم میں اختلاف ہو یعنی ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو تو یہ معارضہ فی العلۃ
کی تیسری قسم ہے ۔ مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں سائل اس طرح معارضہ کرے کہ حنطہ اور شعیر میں حرمت تفاضل کی علت خوراک ہونا ہے جو کہ چونے میں موجود نہیں ۔ البتہ یہ علت بعض ایسی فرع
کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ مثلاً میوہ جات اور مقدار کیل سے کم (مٹھی دو مٹھی) غلہ جات میں معارضہ فی العلۃ کی یہ تمام اقسام اس لئے باطل ہیں
کہ سائل جس وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کو معلل نے علت قرار دیا ہے کیونکہ ایک حکم متعدد علتوں سے بھی ثابت ہو سکتا ہے ۔ لہٰذا اگر معارض
کی علت متعدی نہیں ہے تب تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود تعدیہ ہے ۔ اور اگر علت متعدی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ
اس معارضہ کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معارض کی علت فرع میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستدل کا حکم ثابت نہ ہو۔
اور جو کلام اصل میں درست ہو (یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو) لیکن اسے بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلۃ) کے ذکر کیا جاتا ہے جو کہ اصولیین کے نزدیک باطل ہے تو
مترجم اس کو بطور ممانعت کے پیش کر دے تاکہ بجائے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت ہر اعتبار سے مقبول ہو جائے ۔

[1] قوله اعني الفواكه الخ ۔ فان الفواكه وما دون الكيل الشرعي اي نصف صاع كالحفنة والحفنتين ليس فيها الربوا عندنا لانها ليست بكيلية ولا موزونة وعند الشافعي فيها الربوا ۱۲ ۔
[2] قوله لا ينافي الخ ۔ فان معارضة المعلل لا تتحقق فالعلة التي ادعاها السائل للمعارض وان لم توجد في الفرع لكن وجود العلة التي ادعاها المعلل في الفرع كاف لاثبات الحكم فيصح
قياسه وقال صاحب التلويح ان مقصود المعارض ابطال وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل من الوصفين مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فيمتنع الجزم باستقلال علة المعلل او المعارض فيحصل غرضه فيحصل معارضة فتأمل ۱۲ ۔

تذکر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فی علة الاصل هی المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتی السائل بعلة یظهر بها الفرق بین الاصل والفرع وهو فاسد عند الاکثر فاذا اتی السائل بکلام لطیف مقبول فی ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلابد ان یذکر ذلک الکلام بعینه فی ضمن الممانعة لیکون ذلک الکلام مقبولا بمادته وهیأته مثاله ما قال الشافعیؒ فی اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاینفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان باطلا کالبیع فمن جوز منا المفارقة قال فی جوابه ان الاعتاق لیس کالبیع لان البیع یحتمل الفسخ والعتق لایحتمله فلایصح القیاس وهذا الفرق هو المعارضة فی علة الاصل لان قائله یقول ان علة عدم جواز البیع هی کونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان کان مقبولا فی نفسه لکنه لما جاء به السائل علی سبیل المفارقة لایقبل منه فکان حقه ان نورده نحن علی سبیل الممانعة فنقول لانسلم ان الاعتاق کالبیع فان حکم البیع التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال وانت فی الاعتاق تقول بالابطال اصلا مما لایجوز فسخه بعد ثبوته حتی لو اجاز المرتهن لاینفذ اعتاقه عندک ولما فرغ عن بیان المعارضة شرع فی بیان دفعها فقال واذا قامت المعارضة کان السبیل فیها الترجیح ای ترجیح احد المعارضین علی الآخر بحیث تندفع المعارضة۔

یہاں معارضہ کے سلسلہ میں مفارقہ کے اس قاعدہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اصولیین کے یہاں معارضہ فی العلۃ ہی کا نام مفارقہ ہے۔ کیونکہ سائل اپنے معارضہ میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جاتا ہے مگر فرق کا یہ اعتراض اکثر اہل اصول کے نزدیک فاسد ہے۔ پس اگر سائل مفارقہ کے طرز پر کوئی اعتراض کرے جو فی نفسہ نہایت معقول و مقبول ہے۔ تو اس کے عنوان کو بدل کر "ممانعت" کے انداز میں پیش کرنا چاہیئے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادہ اور صورت ہر لحاظ سے مقبول ہو جائے۔ مثلاً امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اگر راہن مرہونہ غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ راہن کا یہ فعل عتق ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ عتق بھی باطل ہوگا۔ جیسا کہ اس کی بیع باطل ہو جاتی ہے۔ احناف میں سے جو مفارقت کو جائز رکھتے ہیں وہ اس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاق بیع کی مانند نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ فرق درحقیقت اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے تو یہ سوال اگرچہ بذات خود معقول ہے لیکن چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طرز پر پیش کیا ہے اس لئے یہ قابل قبول نہیں ہوگا۔ ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ اسے بطور ممانعت پیش کریں اور اس طرح کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق مثل بیع کے ہے اس لئے کہ بیع ایسے تصرفات میں سے ہے جس کے انعقاد کے بعد فسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے (مرتہن کا حق انعقاد بیع کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور عتق ان تصرفات میں سے ہے جو انعقاد کے ثابت ہونے کے بعد فسخ جائز نہیں۔ اور تم تو راہن کے تصرف عتق کو اصل ہی سے باطل قرار دے رہے ہو حتیٰ کہ مرتہن اگر اجازت بھی دے دے تب بھی تمہارے نزدیک وہ عتق نافذ نہیں ہوگا (جس سے لازم آتا ہے کہ فرع میں اصل کا حکم بدل جائے۔ وھو باطل) مصنفؒ جبکہ معارضہ کی تفصیلات سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے دفعیہ کے بیان کا آغاز کرتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔ اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے چھٹکارے کا راستہ ترجیح ہے یعنی دونوں معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے۔

---

۵ قوله یظهر بها الفرق الخ فانه یقول السائل ان علة الحکم فی الاصل وصف کذا وهذا الوصف موجود فی الاصل ومعدوم فی الفرع ۔ ۶ قوله لایحتمله الخ۔ فلا یظهر اثر حق المرتهن فی المنع من النفاذ فینفذ فیه العتق لازما ۱۲ ۔ ۷ قوله هی کونه محتملا الخ وهذه العلة لاتوجد فی الفرع ای الاعتاق ۱۲۔

۸ قوله لانسلم ان الاعتاق کالبیع الخ۔ تقریره ان الاصل بهذا البیع فان اردت ان الحکم الاصل بهذا البطلان فهو ممنوع لان الحکم عندنا فی بیع الراهن المرهون التوقف وان کان حکم الاصل توقف علی اجازة المرتهن فحکم الفرع الا ان عینه البطلان فلان یکون الحکمان متماثلین فکیف یصح القیاس وان ادعیتم ان التوقف علی اجازة المرتهن فلایمکن فان العتق غیر محتمل للفسخ فان البیع اولی لو اراد فسخ بعد وقوعه لایفسخ ۱۲ ۔ [illegible]

فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان يتأت له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا[1] اي بيان فضل احد المثلين ولا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة مثنى حتى لا يترجح[2] القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه باية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية[3] بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد۔

اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا، اور اگر وجہ ترجیح پیش کر دے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے واضح رہے کہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا یہ طریقہ ہے اور نقلیات کے درمیان معارضہ دفع کرنے کے طریقہ کا بیان (بحث التعارض میں) گذر چکا ہے۔ "اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا" (یہاں مصنف کی عبارت "فضل احد المثلین" میں مضاف محذوف ہے یعنی "بیان فضل احد المثلین" ورنہ یہ تعریف "رجحان" کی ہو جائے گی "ترجیح" (یعنی اثبات رجحان) کی نہیں ہوگی۔ اور مصنف کا قول "وصفا" سے مراد یہ ہے کہ جس بات سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر (وصف عدالت کی وجہ سے) قابل ترجیح ہے اور چار آدمیوں کی شہادت (کثرت دلیل کی بنا پر) دو آدمیوں کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے" یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس کے معارض پر" اور (تیسرے) کسی قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے" کیونکہ اس صورت میں ایک جانب ایک قیاس ہے اور دوسری جانب دو قیاس ہیں (جس سے دلیل میں تو اضافہ ہو گیا مگر وصف مرجح نہیں پایا گیا)" یہی حال حدیث کا ہے" کہ اس کی معارض حدیث پر تیسری کسی مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی" اور کتاب کا بھی" کہ اس کی معارض آیت پر تیسری ایک مؤید آیت کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی" البتہ ترجیح حاصل ہوگی" قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود ان میں موجود ہو" لہذا ایسا استحسان جس کی تاثیر صحیح ہے وہ راجح ہوگا اس قیاس جلی پر جس کی تاثیر فاسد ہے۔ اور حدیث مشہور راجح ہوگی خبر واحد پر۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جس کا مفہوم محکم اور قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظنی ہے" اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک زخم لگانے والے پر" مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی زخم لگایا اور دوسرے نے متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ شخص مر گیا تو دیت دونوں پر برابر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔

---

[1] قوله ای بیان الخ فیحصل بهذا البیان علم فی المجیب بالنسبة الی غیره الدلیل الآخر فیحصل بها دفع ذلک وبدون فضل احد المثلین علی الآخر وصار رجحان فکیف یستقیم بالترجیح وما حصل الدفع ان المضاف فی الکلام محذوف [2] قوله حتی لا یترجح القیاس الخ فان القیاسین والحدیثین والآیتین متساویات فی افادة الحکم لقیاس وحدیث وآیة وقیل ان الحدیثین اذا کما صارا کالخبر ان یفسد باب تاویل رجحان علی حدیث یعارضهما بدون ان یکون الدلیل وهذا الترجیح فی الحقیقة انما هو بکثرة الدلیل والا فلا ان بهذا دلیلین ۱۲ [3] قوله کانت الدیة بین الجارحین سواء ای علی عاقلتهما وهذا فی جراحة الخطاء واما فی جراحة العمد فیقتص منهما اذا ثبتت الجروح فان القصاص لا یقبل التجزی ۱۲

كالشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعيؒ يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعيؒ وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العدل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى[1] وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعيؒ مخصوص في الصوم بخلاف[2] التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة۔

وعلی ہذا القیاس فروخت شدہ حصۂ مشترک میں اگر شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جن کے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر ہوں گے شفعہ کے مستحق ہونے میں محض حصہ کی زیادتی کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صورت مسئلہ اس طرح سمجھئے مثلاً ایک مکان کی ملکیت میں تین آدمی شریک ہیں۔ ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ثلث۔ تو نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ باقی دونوں نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ دونوں کو برابر نصف نصف شفعہ میں مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع کو تین حصہ کر کے سدس والے کو ایک حصہ اور ثلث والے کو دو حصہ دیا جائے گا کیونکہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے اس لئے ملک کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اگرچہ ہمارے نزدیک شفعہ جوار کا بھی یہی حکم ہے مگر اس مسئلہ کو مصنفؒ نے شریک حصہ میں اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی نمایاں ہو سکے، کیونکہ وہ شفعۂ جوار کے قائل نہیں۔ اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے یعنی ترجیح ایک قیاس کی دوسرے پر وہ چار ہیں (۱) قوت تاثیر سے، جیسے قیاس کے مقابل میں استحسان کہ استحسان کا اثر زیادہ قوی ہے اس لئے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ پائی جائے وہ راجح ہو اس شاہد پر جو عادل تو ہے مگر اس سے کم، کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے (حالانکہ کوئی بھی مراتب عدالت سے ترجیح کا قائل نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ عدالت کی حقیقت محظورات شرعیہ سے اجتناب یعنی کبائر سے کلی احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا۔ اور یہ ایک منضبط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں۔ ہاں اختلاف اور تفاوت اگر ہے تو تقویٰ اور ورع میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا متعذر ہے اس لئے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے۔ (۲) قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے۔ یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے۔ جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ یہ متعین ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس لئے بذریعہ نیت متعین کرنا بندہ پر واجب نہیں۔ یہ راجح ہے شوافع کے اس قول سے کہ یہ فرض روزہ ہے اس لئے اس میں تعیین نیت واجب ہے جیسے قضاء روزے میں تعیین واجب ہے۔ کیونکہ یہ یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعیؒ نے علت قرار دی وہ مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف تعیین کے جس کو ہم نے سقوط تعیین کی علت قرار دی ہے کہ اس کا تعدیہ پایا جاتا ہے مال ودیعت، غصب اور بیع فاسد میں رد مبیع کی طرف۔ یعنی جب امانت یا غصب کا مال مالک کو واپس کرے یا بیع فاسد میں مبیع بائع کے حوالہ کرے تو جس طرح بھی ادا کرے گا بری الذمہ ہو جائے گا۔

---

[1] قوله التقوى فان المتقي من يتقي عن المنهيات والاتقى من يتقي عن الشبهات والمباحات حذرا عن الوقوع في المنهيات ۱۲ [2] قوله بخلاف التعيين الخ فان التعيين تاثير في جميع الفرائض المتعينة حيث لا يشترط التعيين فيها فاذا قد تعدى الخ والمراد بالتعيين التعيين بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ۱۲

ولا يشترط تعيين الدافع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى لكن
ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم مجرد
الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب[1] بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد
بكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس اٰخر اصلان او اصول يترجح هذا على الاول والمراد
بالاصل المقيس عليه ولا يكون[2] هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة[3] اوجه الشبه لشئ فان هذه
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة و
التيمم بخلاف قول الشافعيؒ انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند عدمه وهو العكس اى اذا كان
وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط و
الانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه[4] ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا
فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعيؒ انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن
تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره۔

اس ادائیگی میں تعیین نیت کی کوئی شرط نہیں کہ یہ چیز بحیثیت ودیعت یا غصب یا بیع فاسد کے واپس کر رہا ہے۔ کیونکہ تعیین محل کی وجہ سے جہت ادا خود بخود متعین ہے دوسری جہت کا احتمال نہیں
لہٰذا تعیین کا اپنے حکم کے ساتھ لازم ہونا، فرضیت کا اپنے حکم کے ساتھ لزوم کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ ترجیح کی اس توجیہ پر (شوافع کی جانب سے) یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو
اس وقت وارد ہوتا جبکہ "محض فرضیت" کو وہ علت قرار دیتے لیکن جب وہ "فرضیت صوم" کو علت قرار دیتے ہوں تو پھر اس کے مقابلہ میں ردّ ودیعت، مغصوب اور بیع
فاسد کے مسئلہ کو لانا بالکل نامناسب ہے۔ "(۳) کثرت اصول سے" یعنی جب کسی قیاس کا شاہد ایک اصل (مقیس علیہ) ہو اور دوسرے قیاس کے شاہد دو یا اس سے زائد اصول ہوں۔
تو یہ قیاس راجح ہوگا پہلے قیاس سے۔ یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔ اور یہ کثرت اصول درحقیقت ادلہ قیاسیہ کی کثرت یا کسی شئی کے ساتھ جہت مشابہت میں تعدد کے قبیل سے
نہیں ہے۔ کیونکہ ان امور سے ترجیح دینا باطل ہے۔ اور (قیاس وعلت ایک ہوتے ہوئے) اصول کثیرہ کے پیش نظر نفس وصف میں قوت تاثیر زیادہ ہونے کے سبب سے کثرت اصول
صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس میں تثلیث مسنون نہیں۔ تو ہمارے اس قیاس کی اصل متعدد ہیں مسح خف، مسح جبیرہ اور مسح فی التیمم۔
بخلاف امام شافعیؒ کے قیاس کے کہ مسح راس وضو میں رکن ہے۔ اس لئے تثلیث سنت ہوگی کہ اس کی اصل سوائے غسل اعضاء کے اور کوئی نہیں ہے۔ "(۴) اور عدم حکم سے وصف
معدوم ہونے کی حالت میں، اور اسی کو عکس کہتے ہیں" یعنی جس وصف میں اطراد وانعکاس دونوں ہوں وہ راجح ہے اس وصف پر جس میں محض اطراد ہو اور انعکاس نہ ہو۔ یہاں اطراد سے
مراد یہ کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو۔ اور انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ مثلاً مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون
نہیں۔ تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہیں اس کی تکرار مسنون ہے جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ۔ اس کے برخلاف امام شافعیؒ کا قول کہ یہ رکن ہے اس لئے اس کی تکرار سنت ہے۔ یہ قیاس
منعکس نہیں ہو سکتا ہے کہ "جو رکن نہ ہو اس کی تکرار سنت نہیں"۔ کیونکہ وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں۔ تاہم ان میں تکرار مسنون ہے۔

---

[1] قوله فلا يناسب الخ لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وحتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل بهذا المقصود وبيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق
الفرضية كذا قال ابن الملكؒ ۱۲ [2] قوله ولا يكون هذا الخ۔ لما زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعيؒ ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان هذا الترجيح بمنزلة الترجيح بكثرة العلة فان
شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وهو لا يعتبر ودفع الشارح زعمهم بقوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية فانه انما يكون كذلك اذا كان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه
القياس واحد والمعنى المؤثر اى العلة واحد الا ان الاصول كثيرة فيحصل بكثرتها زيادة قوة في نفس الوصف فان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم ۱۲ منه۔

[3] قوله او كثرة اوجه الخ۔ اى لا يكون هذا من قبيل كثرة اوجه الشبه فانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه واحدا وههنا قد تعدد المقيس عليه ۱۲۔

[4] قوله فانه ينعكس اى العكس بالنقيض الى قولنا ما لا يكون مسحا الخ ثم اعلم ان هذا لازم العكس والعكس ما يسن تكراره لا يكون مسحا ۱۲۔

اراد ان یبین حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض ضربا ترجیح کما تعارض اصل القیاسین کان الرجحان
الذات احق منہ فی الحال ای من الرجحان الحاصل فی الحال لان الحال قائمۃ بالذات تابعۃ لھا فی الوجود ولا ظھور
لہ فی مقابلۃ المتبوع فینقطع حق المالک بالطبخ والشی تفریع علی القاعدۃ المذکورۃ وذلک بانہ اذا غصب رجل
رجل ثم ذبحہا وطبخہا[1] او شواھا فانہ ینقطع عندنا حق المالک عن الشاۃ ویضمن قیمتہا للمالک لانہ تعارض ھھنا ضربا
ترجیح فانہ ان نظر الی ان اصل الشاۃ کان للمالک ینبغی ان یاخذھا المالک ویضمنہ النقصان وان نظر الی ان الطبخ
والشی کان من الغاصب ینبغی ان یاخذھا الغاصب ویضمن القیمۃ ولکن رعایۃ ھذا الجانب اقوی من رعایۃ المالک لان
الصنعۃ قائمۃ بذاتھا[2] من کل وجہ والعین ھالکۃ من وجہ فحق المالک فی العین ثابت من وجہ دون وجہ وحق الغاصب
فی الصنعۃ ثابت من کل وجہ فکان الصنعۃ بمنزلۃ الذات والعین بمنزلۃ الوصف وان کان الامر فی ظاھر الحال
بالعکس اذ کانت الشاۃ اصلا والصنعۃ وصفا علی ما ذھب الیہ الشافعیؒ واشار الیہ المصنفؒ بقولہ وقال الشافعیؒ صاحب
الاصل وھو المالک احق لان الصنعۃ قائمۃ بالمصنوع تابعۃ لہ فجری الشافعیؒ علی ظاھرہ وجرینا[3] علی الدقۃ ولما فرغ
عن بیان الترجیحات الصحیحۃ شرع فی الفاسدۃ فقال والترجیح بغلبۃ الاشباہ وبالعموم وقلۃ الاوصاف فاسد عندنا
وذھب الی صحۃ کل منھا الامام الشافعیؒ۔

اراد ترجیح میں اگر تعارض واقع ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف اب اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا " اور جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو جائے جیسا کہ قیاس کے دو اصل
میں تعارض پایا جاتا ہے " تو ترجیح بالذات پائی جاوے وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو " یعنی جو وجہ ترجیح حاصل ہو وصف میں " کیونکہ وصف تو
ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے " اپنے وجود میں ۔ اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے " یہی وجہ ہے کہ مالک کا حق گوشت سے منقطع ہو جاتا ہے پکانے یا
بھون لینے سے " یہ تفریع ہے مذکورہ قاعدہ پر یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لی پھر اسے ذبح کر کے پکا لیا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک مالک کا حق اس بکری سے منقطع
ہو جائے گا ۔ اور غاصب ضامن ہوگا اس کی قیمت کا مالک کے لئے کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کی جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو مناسب معلوم ہوتا ہے
کہ وہ بھنی ہوئی بکری کو لے لے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے ۔ اور اگر غاصب کے پکانے اور بھوننے پر نظر ڈالی جائے (کہ اس نے بکری میں ایک قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے) تو
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکائی ہوئی بکری کو رکھ لے اور مالک کو بکری کی قیمت ادا کر دے ۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مالک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق
کی رعایت کرنا زیادہ راجح ہے " کیونکہ غاصب کی صنعت (اور اضافہ عمل) ہر لحاظ سے بذاتہ قائم ہے اور بکری کا عین وجوہ سے فنا ہو چکی ہے " تو مالک کا حق عین بکری میں من وجہ ثابت
ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور پکانے کی صنعت میں غاصب کا حق (بلا تغیر) من کل الوجوہ ثابت ہے ۔ اس نکتہ نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلہ ذات ہے اور عین بمنزلہ وصف ہے ۔
اگرچہ بظاہر حال اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کہ بکری ہی اصل تھی اور پکا کر تیار کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے چنانچہ مصنفؒ نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے
اس قول میں ۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے صاحب اصل یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صنعت ، مصنوع (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے " تو امام شافعیؒ
نے ظاہر پر عمل کیا اور احناف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا ۔ مصنفؒ صحیح وجوہ ترجیح کے بیان سے فارغ ہو کر اب فاسد وجوہ ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا " اور
ترجیح دینا کثرت مشابہت ، عموم وصف اور قلت اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے " لیکن امام شافعیؒ نے ان تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے ۔

---

[1] قولہ وطبخہا الخ ۔ انما قید بہ لانہ لو ذبحہ الغاصب الشاۃ ولم یطبخ ولم یشو بانہ استہلکہا من وجہ لکنہ لم یزل فعل الغاصب عن عندہ لیس بمتقوم فلم یبطل حق المالک لکن المالک مخیر ان شاء نظر
الی جہۃ الہلاک فیضمن الغاصب القیمۃ وان شاء استوالی جہۃ قیام المال فیاخذ الشاۃ ویضمن الغاصب النقصان کذا قیل ۱۲ [2] قولہ لان الصنعۃ التی ہی حق الغاصب قائمۃ بذاتہا ای موجودۃ من
کل وجہ لانہا باقیۃ علی الوجہ الذی حدثت بلا تغیر ہذا ہو المراد بالقیام بالذات ولیس المراد بالقیام بالذات بہذا الذی یکون للعین فان الصنعۃ لیست عینا ۱۲
[3] قولہ وجرینا علی الدقۃ فقلنا ان التابعیۃ لا تبطل حق صاحب التابع فالحق فی التابع محترم باق من کل وجہ وحق صاحب الاصل ہالک من وجہ فرجحنا لحق صاحب
التابع ای الغاصب فتامل ۱۲

فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من [وجوه] كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوٰة كل منهما للاٰخر وحل نكاح حليلة كل منهما للاٰخر وقبول شهادة كل منهما للاٰخر فالحاقه بابن العم اولٰى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اٰخر وقد عرفت [بطلانه] ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذالك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام اٰخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال۔

پھر غلبۂ اشباہ کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ بھائی کی مشابہت والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے ہے اور چچیرے بھائی کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہت ہے مثلاً (۱) جس طرح چچیرے بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (۲) جس طرح چچیرے بھائی کی بیوی سے علیحدگی کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بیوی سے بھی فرقت کے بعد شادی کرنی جائز ہے۔ (۳) چچیرے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جن مشابہت کثیرہ کی وجہ سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) چچیرے بھائی کے ساتھ لاحق کرنا راجح اور اولیٰ ہے۔ لہٰذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ (جیسے چچیرے بھائی کے مالک ہونے سے آزاد نہیں ہوتا ہے) اور ہمارے نزدیک غلبۂ اشباہ سے ترجیح دینا ایک قیاس پر دو قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے۔ جس کا بطلان اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ اور عموم وصف کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ حرمتِ ربوا کی علت میں وصف طعم کا اعتبار راجح ہے قدر و جنس کے مقابلہ میں۔ کیونکہ طعام ہونے کا وصف قلیل یعنی ایک مٹھی دو مٹھی اور کثیر یعنی مقدار کیل سب کو شامل ہے اور کیل کی علت (قلیل کو شامل نہیں) صرف کثیر میں پائی جاتی ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک بالکل باطل ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جبکہ نص کی تعلیل علت قاصرہ سے (جو کسی فرع میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے۔ تو پھر خصوص پر عموم کی ترجیح کا اعتبار کہاں رہا؟ علاوہ ازیں علت بمنزلہ نص کے ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نص خاص راجح ہے نص عام پر (کیونکہ ان کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے)۔ تو علت کے بارے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے (کہ عام پر خاص کی ترجیح ہو)۔ اور قلت اوصاف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ (بعض اشیاء میں) تنہا طعم (اور بعض میں) تنہا ثمنیت کو علت قرار دینے میں وصف کی قلت پائی جاتی ہے۔ اس بنا پر اس کو مجموعۂ قدر و جنس کی علت پر فضیلت ہوگی لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قلت و کثرت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے بسا اوقات دو جزء سے مرکب علت کی تاثیر زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت ایک جزء والی بسیط علت کے۔ مذکورہ وجوہ دفع کے ذریعہ جب علت کی تردید ثابت ہو جائے۔ یہاں سے معلل پر الزام تام ہو جانے کے بعد دوسرے عنوانِ کلام کی طرف اس کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ یعنی جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفع یا صرف علل طردیہ کا دفع جیسے بعض اصولیین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے ثابت ہو جائے تو معلل کو انجام کار انتقال کلام سے کام لینا پڑتا ہے۔ یعنی معلل اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے بالآخر دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

---

[۱] قوله فلا يعتق على الاخ الخ اي فلا يعتق الاخ على الاخ اذا ملكه كما لا يعتق ابن عم رجل عليه اذا ملكه وعندنا العلة للعتق القرابة المحرمة فانها تقتضي الاحسان فاذا تحقق عتق على الاخ اذا ملكه ولا يعتق رجل على ابن عمه اذا ملكه لعدم تحقق العلة ۱۲ [۲] قوله بمنزلة ترجيح احد القياسين الخ فان كل شبه بمنزلة علة فكثرة الاشباه ككثرة العلل ولا تعتبر فكذا في جانب الاقيسة وفي جانب قياس وهذا الترجيح باطل على ما مر في بيان دفع المعارضة ۱۲ [۳] قوله ولان الوصف اي العلة بمنزلة النص الخ ولان مناط العلية على التاثير فلا دخل في العموم والخصوص ۱۲

[۴] قوله من علة ذات جزء الخ وفيه مسامحة فان الشيء كيف يكون ذا جزء واحد والاولى ان يقول من علة بسيطة ۱۲ ف

وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل فى الصبى المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعنى التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم اخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما ثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعنى احتمال الكتابة لفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى كما فى المسألة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندى هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا فى الرق مثله فهذا انتقال الى حكم اخر وعلة اخرى كما ترى.

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں ۔ (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو تاکہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے ۔ جیسا کہ نابالغ بچہ کے پاس مال امانت رکھنے کے سلسلے میں معلل اولاً اس طرح علت بیان کرے کہ اگر بچہ مال امانت ہلاک یا ضائع کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو امانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہلاک کرنے پر مسلط (اجازت یافتہ) تھا جس پر معترض کی جانب سے اگر یہ نقض وارد ہو کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مال ہلاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حفظ مال کا ذمہ دار بنایا گیا تھا۔ تو معلل دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستہلاک حتمی طور پر ثابت ہو جائے ۔ (مثلاً یوں کہے کہ بچہ ناقص العقل ہے اسے حفظ مال کی صلاحیت نہیں۔ یہ جانتے ہوئے اس کے پاس امانت رکھنا گویا اپنے مال کو بربادی کے حوالہ کرنا ہے ۔ (۲) یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت وہی رہے جو پہلے بتائی تھی ۔ مثلاً اپنے ایسے عبد مکاتب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو، کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقالہ سے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔ لہٰذا اسے کفارہ کے مصرف میں لانا ناجائز ہوگا جس پر اگر معترض یوں کہے کہ ہم بھی تو اس تعلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے نفس عقد کتابت مانع نہیں ہے ۔ بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی غلامی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے ۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی کا مستحق بن گیا ہے ۔ تو معلل اس حکم سے عدول کر کے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ کہے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو ۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس عقد کا فسخ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیت میں نقصان کے معنی یہ ہیں کہ من وجہ حریت ثابت ہو جائے اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے ۔ تو دیکھو! معلل نے پہلی علت یعنی "عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے" اسے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیت میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو ۔ (۳) یا وہ دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو ۔ جیسا کہ اسی مذکورہ مسئلہ میں جبکہ معترض یہ کہے کہ ہم نہیں کہتے کہ نفس عقد کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں معلل دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان دوسرے عقود (مثلاً بیع العبد بخیار الشرط واجارۃ العبد) کی طرح ایک عقد ہے لہٰذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہیں ہوگا ۔ اس تعلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی ۔

لہ قولہ الی علۃ اخری وہو ان الصبی قاصر العقل وغیر مکلف وہو لا یبالی عن الاستہلاک والمودع مع ہذا العلم لما اودع الصبی فقد رضی بالاستہلاک فکانہ سلط علی الاستہلاک ۱۲۔

لہ قولہ من حکم الی حکم الخ ۔ واشیر بہ الی ان یکون ہذا الحکم الاخر المنتقل الیہ دخل فی اثبات مطلوب المعلل ۱۲ سہ قولہ بان الکتابۃ عقد معاوضۃ فان العبد یعطی نقدا ویاخذ رقبتہ وہذا متعلق بقولہ علل ۱۲ سہ قولہ یحتمل الفسخ بالاقالۃ ای عند القاضی بخلاف العتق بہ والاستیلاد وما فیہما لاحتمال الفسخ فلم یجز اعتاق المدبر وام الولد عن الکفارۃ ۱۲ ۔

او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية لهذا قال وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاج نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وحياة ان تميت الحي بقبض الروح من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز۔

"(۴) یا حکم اول ثابت کرنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو نہ علت اولیٰ ثابت کرنا پیش نظر ہو" لیکن مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا "یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہیں سوائے چوتھی وجہ کے" کیونکہ دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونا اس لئے جائز رکھا گیا کہ مجلس مناظرہ ہی میں بحث ختم ہو جائے مگر چوتھی صورت کو مان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامر میں علل کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر بعینہٖ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف منتقل ہونے کو ہم جائز رکھیں تو ایک سلسلۂ غیر متناہی لازم آئے گا (اور بحث کبھی ختم نہ ہو گی)۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود لعین کے سامنے جب وجود باری تعالیٰ پر حجت قائم کی تو اسی حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً یہ دلیل پیش کی "میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے" اس پر نمرود نے کہا "میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں" اور اس دعویٰ کے اثبات کے لئے دو قیدیوں میں سے ایک کو تو چھوڑ دیا اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دے دیا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعویٰ اثبات الٰہ کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا "بلاشبہ اللہ تو آفتاب کو مشرق سے لاتا ہے اب تو اسے مغرب کی طرف سے لا" تب حیران رہ گیا نمرود اور چپ ہوا۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا اپنے اس قول سے کہ "حضرت ابراہیم خلیل اللہ کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور لازم تھی" لیکن ملعون نے اس کی مراد ہی کو نہیں سمجھا تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ فرمانا ممکن تھا کہ تو نے جو کچھ کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل کرنا ہوا۔ اگر تو حقیقتہً مارتا ہے اور جلاتا ہے تو لازم ہے کہ بغیر کسی آلہ کی مدد کے بغیر قبض روح کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جاہل اور نادانوں کے اشتباہ دور کرنے کی غرض سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا۔ تاکہ مجلس مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے عجز کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

ے قولہ بعینہ فان العلل الخ ای اثبات حکم بعلۃ غیر صحیح عما التزم ۱۲ ے قولہ فقال ابراہیم الخ ای لاثبات ربوبیۃ الله وابطال ربوبیۃ نمرود ۱۲ ے قولہ فبہت فی منتہی الارب بہت بہتا وبہت مبہوت ومتحیر شد وبی جواب ماند ۱۲ ے قولہ فاجاب المصنف الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان قول الخلیل صلوٰۃ اللہ علیہ ربی الذی یحیی ویمیت لیس مستدلا علی نفی ربوبیۃ نمرود بل ہو دعوی والدلیل علی نفی ربوبیۃ واثبات الوہیۃ اللہ الحق قولہ علیہ السلام فان اللہ یأتی بالشمس من المشرق فأت بہا من المغرب فلیس ہہنا انتقال من حجۃ الی حجۃ اخری تأمل ۱۲ ے قولہ ومحاجۃ الخلیل علیہ السلام مع اللعین والصواب ومحاجۃ الخلیل اللعین کذا قیل ۱۲ ے قولہ لازمۃ حقۃ ای لازمۃ وسالمۃ عن المنع او المعارضۃ التی عارض بہا نمرود ۱۲ ے قولہ فساغ فی منتہی الارب ساغ لہ فعل روا شد آنچہ کرد او را ۱۲ ے قولہ ہذا ای اطلاق احد المسجونین وقتل الآخر ۱۲

ثم لما فرغ المصنفؒ عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مساهحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك۔

مصنفؒ جب ادلۂ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب ماثبت بالادلۃ (احکام) کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں (شارحؒ فرماتے ہیں) اور میں شروع کتاب ہی میں بتا چکا ہوں کہ اس علم کا موضوع مذہب مختار کے مطابق مجموعۂ دلائل و احکام ہے لہٰذا دلائل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔

فصل "(احکام اور متعلقات احکام کے بیان میں)" دلائل مذکورہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے "سبق ذکرہا" سے مراد باب قیاس سے پہلے جن کا ذکر ہوا ہے یعنی کتاب، سنت اور اجماع "وہ دو چیزیں ہیں (۱) احکام اور (۲) وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے" دلائل مذکورہ سے قیاس کو نکال دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے اس کا کام محض تعدیۂ حکم ہے۔ البتہ اگر ثبوت کے معنی عام مراد لئے جائیں کہ ظہور حکم کو بھی شامل ہو تو اس وقت حجج سے دلائل اربعہ مراد لئے جاسکتے ہیں یہاں احکام سے مراد تکلیفی احکام (عبادت، عقوبت وغیرہ) اور ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی (اسباب و شرائط وغیرہ) ہے کتب اصول فقہ میں احکام سے متعلق قواعد و ضوابط کو عام طور پر نہایت بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ البتہ توضیح میں وجہ ضبط اس طرح بتایا گیا ہے کہ "حکم محتاج ہے حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی طرف۔ تو حاکم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، محکوم علیہ سے مراد مکلف (انسان اور جن) اور محکوم بہ سے مراد فعل مکلف یعنی عبادات، عقوبات وغیرہ۔ اور احکام یعنی وجوب، استحباب، فرضیت، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفتیں ہیں" تو اس تحقیق کی رو سے احکام، صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں احکام کی بحث سے فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔ الغرض متقدمین نے احکام کی جو تقسیم کی ہے وہ مسامحت اور تساہل سے خالی نہیں "بہرحال احکام کی چار قسمیں ہیں" یہاں بھی احکام سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف مراد ہے جس کی چار قسمیں ہیں "(۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ" یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو، مثلاً "بیت اللہ کا احترام" کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے "اور زنا کی حرمت" کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے۔ لہٰذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دینا جائز نہیں اور نہ تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

ف قوله حقوق الله تعالى خالصة وهو منصوب على الحالية واعلم ان الحق الموجود يقال حق على فلان اى شئ موجود على ذمته والمراد بالحق ههنا حكم يثبت والاضافة الى حق الشئ للاختصاص فمعنى حق الله تعالى الحكم الذي له اختصاص بذاته تعالى وغير رعاية جانبه وقس عليه حق العباد كذا قيل وقيل حق الله ما يتعلق به نفع عام للعالم وحق العباد ما يتعلق به مصلحة خاصة ۱۲۔

والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح بإباحة المالك
الثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف
وحق العبد من حيث ان فيه دفع عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق
العبد فيه غالب[1] فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة
العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع
ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان
اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر
النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه فروع فيما بينها اصول ولواحق وحينئذ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها
وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة۔

"(۲) خالص حقوق العباد" یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں، جیسے غیر کے مال کی حرمت (کہ اس میں محض مالک کا نفع محفوظ ہے)۔ اسی بنا پر مالک اگر اجازت دے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔ "(۳) جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں۔ البتہ حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم" کہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ پاک دامن اور صالح بندوں کی ہتک عزت کی سزا ہے (جو عامۃ الناس کے حفظ ناموس کا ذریعہ ہے) اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے۔ لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے (کہ متہم شخص مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کر سکیں) اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک حکم برعکس ہوگا (وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی)۔ "(۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق موجود ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاص کا حکم" کہ تمام عالم کو فساد اور خونریزی سے بچانے کے پیش نظر یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے قصاص کے بدلہ دیت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کرنا صحیح ہے۔

"حقوق اللہ کے اقسام" "حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خالص عبادت" جس میں عقوبت اور بار کفالت کے معنی کی آمیزش نہ ہو۔ "جیسے ایمان اور اس کی شاخیں" یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ان کو فروع ایمان اس لئے کہا گیا ہے کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتیں لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔ "پھر اس کی" یعنی عبادات کی "تین قسمیں ہیں اصول، لواحق اور زوائد" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروع ایمان کے مجموعہ میں یہ تینوں قسمیں متحقق ہیں، نہ یہ کہ ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ایمان کے اندر تصدیق قلب اصل ہے اور اقرار باللسان تصدیق کے لواحق میں سے ہے اور باقی فروع عبادات زوائد ایمان ہیں۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زوائد بھی ایمان ہی میں پائے جاتے ہیں یعنی تکرار کلمہ شہادت۔ اسی طرح فروع میں بھی تینوں موجود ہیں۔ نماز اصل ہے کہ یہ دین کا ستون فرمایا گیا ہے اور باقی ارکان اسلام اس کے لواحق میں سے ہیں)۔ زکوٰۃ اس بنا پر ملحق ہے کہ عبادت مالی عبادت بدنی کی فرع ہوتی ہے۔ اس کے بعد روزے کا درجہ ہے جو نفس امارہ کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے۔ پھر حج کا درجہ ہے پھر جہاد کا۔ بہرحال فروع بھی باہم ایک دوسرے سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق۔ تو اب نفل اور سنت عبادتیں زوائد شمار ہوں گی۔ "(۲) عقوبت کاملہ" جو مکمل طور پر زاجر ہیں "جیسے حدود" یعنی حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف، حد سرقہ۔

---

[1] قوله غالب الخ فان سبب وجوب هذا الحد هتك عرض المقذوف وهو حقه ولهذا لا يقول الحد القذف فلا يجب الا القذف محصنا بالزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى فكان حد الزنا خالص حق الله تعالى فكذلك حد القذف لان الزنا خالص حق الله تعالى الا ان القاذف هتك حرمة المقذوف والمقذوف حق في عرضه كما ان لله تعالى ايضا حقا في عرضه فثبت ان للعبد فيه ضرب حق والحق الغالب لله تعالى ۱۲۔

عقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا القاصر منه و
لهذا يجزى به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها
تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
لهم متصدرات عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة
بالزكوة ولهذا اشترط لها الغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار
وعبيده المملوكين فانه لما تحمل عنهم بالنفقة والولاية يجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واعطاها
بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على
كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها
السلطان منه واعطاها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا
ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه
اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان۔

---

(۱) عقوبت قاصرہ جیسے میراث سے محرومی بوجہ مورث کو قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ قتل کی کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور حرمان میراث اس سے کمتر سزا ہے، اسی وجہ سے
نابالغ بچہ پر بھی یہ سزا نافذ کی جاتی ہے" (۲) ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہیں " یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں۔ جیسے کفارات کیونکہ ان میں
اس لحاظ سے معنی عبادت موجود ہیں کہ صوم، عتق رقبہ اور مسکینوں کو کھلانے پہنانے جیسی عبادتوں کے ذریعہ یہ کفارے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور معنی عقوبت اس بنا پر کہ یہ ابتداءً نہیں ہوئی کہ
شروعات سے واجب نہیں ہوئیں بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور جزاء واجب ہوئی ہیں " (۵) ایسی عبادت جس میں معنی مؤنت (بار ذمہ داری) پائے جاتے ہوں "
یعنی اس میں محنت اور بار برداری کا پہلو موجود ہو۔ جیسے صدقۂ فطر کیونکہ اصل میں تو یہ زکوٰۃ کے ساتھ ملحق عبادت ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے بھی غنا شرط ہے۔ لیکن اس میں
بار برداری کے معنی بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے اپنی ذات کے علاوہ ان سب کی طرف سے بھی ادا کرنا واجب ہے جن کی وہ کفالت اور خرچ برداری کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور
مملوک غلام کیونکہ جب ان کی خرچ برداری اور پرورش کی مشقت اپنے سر لی ہے تو ان سے بلا اور مصیبت دفع کرنے کی غرض سے ادائے صدقہ کی ذمہ داری بھی اٹھانا اس پر
واجب ہوگا " (۶) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عبادت بھی موجود ہوں جیسے عشر " اس لئے کہ یہ درحقیقت اس زمین کی بنا پر جس کی وہ مزارعت کرتا ہے (ایک قسم کا بار ذمہ داری ہے)
کہ اگر یہ عشر ادا نہ کریگا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں معنی عبادت بھی پائے جاتے ہیں کہ اس کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ
کے مصارف ہیں (یعنی اس میں صرف کرنا عبادت اور موجب ثواب ہے) اور صرف مسلمان ہی پر واجب ہوتا ہے بخلاف مسلمان کا فعل زراعت کسب حلال طیب پر محمول ہے (جو کہ مجموعہ عبادات ہے)
"(۷) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عقوبت پائے جاتے ہوں جیسے خراج " یہ بھی درحقیقت اس زمین کا ایک ٹیکس ہے جس کی وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کریگا تو حاکم
وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالہ کر دے گا لیکن اس میں من وجہ سزا بھی پائی جاتی ہے کہ یہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے اس بات پر (عقوبت کے طور پر) کہ وہ آخرت کو پس
پشت ڈال کر صرف دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے " (۸) ایسا حق جو بذات خود قائم ہو " یعنی وہ حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ اس کا ادا کرنا بندہ
پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار بنایا۔

---

۵ قوله ولهذا اي لكون حرمان الميراث عقوبة قاصرة لا كاملة يجزى به الصبي فاذا قتل مورثه عمدا او خطأ يحرم عن الميراث وفيه بحث لما في التحقيق حيث قال وذكره عقوبة قاصرة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي انتهى وقال في البداية ان حرمان الميراث عقوبة والصبي ليس من اهل العقوبة ١٢۔

۶ قوله مؤنة للارض اي الثقل على العقل بسبب الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام يعني نفع الطعام تلك البلدة وعرض عليه الاسلام ١٢۔

۷ قوله حتى يجب عليه اداؤه اي بطريق الطاعة فاداء الحق القائم بنفسه ليس طاعة منا بل تقسيم بين الفقراء نيابة عن الله تعالى ١٢۔

كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد وللمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء ـ

— جیسے مال غنیمت اور معدنیات کا خمس ؏ کیونکہ جہاد تو حق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصے پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خمس کو اپنے لئے باقی رکھا۔ اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنھیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا، اس لئے کل معدن اللہ ہی کے لئے ہونا چاہئے تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کا بھی پانچ میں سے چار حصہ معدن پانے والے یا زمین کے مالک کے حق میں حلال کر دیا ؏ اور دوسری قسم حقوق العباد (یعنی خالص حقوق العباد) جیسے کسی شخص کے ضائع کئے ہوئے یا کسی سے غصب کئے ہوئے مال کا تاوان وغیرہ ؏ یعنی دیت، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ان کے مانند (دوسرے بہت سے حقوق جن کا احصاء مشکل ہے) ؏ اور یہ تمام حقوق ؏ یہاں حقوق سے قریبا مذکور محض حق العباد مراد نہیں ہے بلکہ مطلق جنس حقوق چاہے اللہ کے ہوں چاہے بندوں کے ؏ منقسم ہیں (۱) اصل اور (۲) خلف کی طرف ؏ خلف سے مراد اصل متعذر ہونے کے وقت جو اس کے قائم مقام ہو ؏ چنانچہ ایمان کا اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں ؏ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ؏ پھر تنہا اقرار ہی مستقل اصل اور تصدیق قلبی کا خلیفہ بن گیا احکام دنیا جاری کرنے کے حق میں ؏ کہ دنیوی احکام کے ترتب میں اقرار کو تصدیق قلبی کا قائم مقام مان لیا گیا، جیسا کہ اگر کسی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس کا محض اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام شمار کیا جائے گا اگرچہ اس کے دل میں تصدیق نہ ہو ؏ پھر ماں باپ سے کسی ایک کا اقرار اسلام ان کے چھوٹے بچوں کی طرف سے ایمان لانے کا خلف مان لیا گیا ہے ؏ یعنی ان کا ایمان نابالغ بچے کے ایمان کا قائم مقام ہے کہ احد الابوین کے اسلام سے بچوں کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا اور ان پر میراث، نماز جنازہ اور دوسرے امور میں احکام اسلام جاری کئے جائیں گے ؏ پھر نابالغ بچوں کو مسلمان قرار دینے میں دار الاسلام کے تابع ہونے کو ماں باپ کی تابعیت کے خلف مان لیا گیا ہے ؏ یعنی وہ بچے جنھیں مسلمان قید کر کے دار الاسلام لے آئیں وہ بجائے ماں باپ کے، اہل اسلام کے تابع ہونے کی حیثیت سے مسلمان شمار ہوں گے اور بحکم اسلام اگر موت واقع ہو جائے تو ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی ؏ یہ درحقیقت خلیفہ کے لئے خلیفہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ ہر ایک (احد الابوین کا اقرار یا دار الاسلام کی تابعیت) اپنی جگہ بچے کے اقرار کے قائم مقام ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ایک کے بعد دوسرے کا رتبہ ہے۔ (ابوین کی موجودگی میں ان کا اسلام خلف ہوگا ورنہ محض دار الاسلام میں پہنچ جانا خلف ہو جائے گا) ؏ اسی طرح پانی کی طہارت اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے ؏ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے ؏ پھر ہمارے نزدیک یہ خلافت بلا قید مطلقاً (اور کامل) خلیفہ ہے ؏ کہ (وضو کی طرح) تیمم سے حدث بالکلیہ دور ہو جاتا ہے اسلئے پانی پانے تک ایک ہی تیمم سے ہر قسم کی نماز کی اباحت ثابت ہوگی۔

لہ قوله بان يقوم الاقرار مقامه اى مقام التصديق في حق ترتب احكامه اى احكام الايمان فيكون معصوما بهذا الاقرار وذلك لان التصديق باطن [illegible] الاسلام [illegible] وهذا الاقرار دليل على التصديق فيقوم مقامه في اجراء احكام الدنيا لہ قوله وكذلك الخ لان الايمان اصله التصديق والاقرار جميعا ثم صار الاقرار خلفا عنه كذلك الطهارة في الوضوء والغسل بالماء الخ ۱۲ ـ

وعند الشافعیؒ ضروری ای لا یرتفع به الحدث اصالة ولکن یبیح الصلوٰة لضرورة الاحتیاج فلا یجوز بتیمم واحد صلاتان مکتوبتان بل یجب لکل مکتوبة تیمم اٰخر ثم استدرک من قوله هٰذا الخلف عندنا مطلق بقوله لکن الخلافة بین الماء والتراب فی قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لان الله تعالٰی قال فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمدؒ وزفرؒ بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لا بین المؤثرین لان الله تعالٰی امر اوّلا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء وتبتنی علیه ای علی هٰذا الاختلاف المذکور مسألة امامة المتیمم للمتوضئین لانه یجوز عند الشیخینؒ فان التراب وان کان خلفا عن الماء لکن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فیجوز اقتداء احدهما بالاٰخر ایّهما کان ولا یجوز عند محمدؒ وزفرؒ لان التیمم لما کان خلفا عن الوضوء کان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا یجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت[1] بالرای کما لا یثبت الاصل به وشرطه ای شرط کونه خلفا عدم الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل اوّلا فیصح الخلف اما اذا لم یحتمل الاصل الوجود فلا یصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلا یصح الخلف ایضا وتظهر هٰذه ای ثمرة احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس والحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لا تجب الکفارة اذ لا یتصور البر الذی هو الاصل فان زمان الماضی قد فات عن الحالف ولا قدرة له علیه وفی الحلف علی مس السماء یتصور البر لکن لان الانبیاء والملائکة یمسونه وللاولیاء ایضا ممکن بخرق العادة ولکن العجز ظاهر فی الحال فتجب الکفارة له۔

"اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے" یعنی تیمم سے حدث کلیۃً زائل نہیں ہوتا ہے۔ بس محض رفع حاجت کی ضرورت سے نماز مباح ہو جاتی ہے، اس لئے ایک تیمم سے دو فرض نماز ادا نہیں کرسکتا ہے بلکہ ہر فرض کے لئے الگ تیمم کرنا واجب ہے اگلی عبارت میں مصنفؒ اپنے قول "هٰذا الخلف عندنا مطلق" کی کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی پانی اور مٹی کے درمیان ہے" کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ "اور امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضو اور تیمم کے درمیان ہے" یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حاصل ہوتی ہے پانی اور مٹی سے "خود ان مؤثروں (پانی اور مٹی) کے درمیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاغسلوا" کے ذریعہ اولاً وضو کا حکم فرمایا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت تیمم کا حکم دیا" جس سے تیمم کا خلیفہ وضو ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ "اور مبنی ہے اس پر" یعنی اس اختلاف مذکور پر "تیمم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ" کہ شیخین کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (ازالۂ حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی۔ لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک (متوضی کی اقتداء متیمم کے پیچھے) جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم جب وضو کا خلیفہ ہوا تو متیمم خلیفہ ہوگا متوضی کا (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اصل کے مقابلہ میں) لہٰذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز نہ ہوگی (فان بناء القوی علی الضعیف فاسد) "اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف نص یا دلالۃ النص سے ثابت ہو سکتا ہے" پس رائے یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے جس طرح اصل حکم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے "اور شرط اس کی" یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال اصل معدوم ہو بشرطیکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہو تاکہ سبب حکم کا تعلق (اولاً) اصل کے ساتھ ہو جائے" جس پر بنا کرتے ہوئے خلیفہ کی طرف حکم منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اصل کا وجود اگر ممکن نہ ہو، تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوگا "اس شرط کا نتیجہ ظاہر ہوگا" یعنی اصل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ثمرہ ظاہر ہوگا "یمین غموس اور آسمان چھونے کی قسم کے مسئلوں میں" کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ (کفارہ تو خلیفہ ہے اور یہاں) قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہ یمین کا اصلی حکم ہے اس لئے کہ زمانۂ ماضی تو قسم کھانے والے سے پہلے گزر چکا ہے جس پر اس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھونے کی قسم کے کہ اس کا پورا ہونا (عقلاً) متصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام سے تو مس سماء کا تحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اور اولیائے کرام سے بھی بطور خرق عادت ممکن ہے لیکن (باوجود اس امکان عقلی کے) بظاہر قسم کھانے والا فی الحال اپنی قسم پوری کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

---

[1] قوله فلا تثبت بالرای فان الرای لا یهتدی الی الخلافة لا یقال انه ثبت وجوب تحریر الرقبة بالنص وقد اثبتم خلفه وهو الصوم بالرای لانا نقول لا نجعله خلفا ولهٰذا لا یصح الا قبل ۱۲ م

واما القسم الثانی من التقسیم المذکور فی اول الفصل وهو ما یتعلق به الاحکام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقیقی وهو ما یکون طریقا الی الحکم ای مفضیا الیه فی الجملة بخلاف العلامة فانها دالة علیه لامفضیة الیه لکن ان یضاف الیه وجوب الحکم کما یضاف ذلک الی العلة ولا وجوده کما یضاف ذلک الی الشرط ولا یعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه بحیث لا یکون له تاثیر فی وجود الحکم اصلا لا بواسطة ولا بغیر واسطة اذ لو کان کذلک لم یکن سببا حقیقیا بل سببا له شبهة العلة او سببا فیه[1] معنی العلة لکن یتخلل بینه ای بین السبب وبین الحکم علة لا تضاف الی السبب اذ لو کانت مضافة الی السبب والحکم مضاف الیها لکان السبب علة العلة لا سببا حقیقیا علی ما سیاتی کدلالة انسان علی مال انسان او نفسه لیسرقه او لیقتله فانها سبب حقیقی للسرقة والقتل لانها تفضی الیه من غیر ان تکون موجبة او موجدة له ولا تاثیر لها فی فعل السرقة اصلا لکن تخلل بین الدلالة وبین السرقة علة غیر مضافة الی الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا یلزم ان من دل احدا علی فعل سوء یفعله المدلول البتة بل لعل الله یوفقه علی ترکه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا یضمن[2] الدال شیئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلی هذا ینبغی ان لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق احد بغیر حق حتی غرمه مالا لانه[3] صاحب سبب محض لکن افتی المتاخرون بضمانه[4] لفساد الزمان بالسعی الباطل وکثرة السعاة فیه

متعلقات احکام کی انواع: "اور دوسری قسم" شروع فصل کی مذکورہ تقسیم میں سے یعنی وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے "چار ہیں" چار نوع میں منقسم ہے۔ (۱) سبب، (۲) علت، (۳) شرط، (۴) علامت۔ پھر ان میں سے پہلی قسم (۱) سبب اس کی بھی چار قسمیں ہیں "(الف) سبب حقیقی" اور یہ اس کو کہتے ہیں جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو یعنی فی الجملہ مفضی الی الحکم ہو بخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ "البتہ اس کی طرف وجوب حکم منسوب نہ ہو" جیسا کہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے "اور نہ وجود حکم منسوب ہو" جیسا کہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے "اور نہ اس میں معنی علت متصور ہوں" کسی لحاظ سے۔ یعنی وجود حکم میں بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کی کوئی تاثیر نہ ہو کیونکہ ایسا ہونے سے وہ سبب حقیقی نہیں رہے گا بلکہ "سبب له شبهة العلة" یا "سبب فیه معنی العلة" کی قسم میں سے ہو جائے گا "لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو" کیونکہ حکم کی نسبت تو یقینی علت کی طرف ہوگی اب اگر اس علت کی نسبت سبب کی طرف ہو جاتی تو سبب کا علة العلة ہونا لازم آئے گا اور سبب حقیقی نہیں رہے گا۔ جس کی مزید وضاحت سامنے آئے گی "مثلاً کسی شخص کا یا اس کے مال کا پتہ دوسرے کو بتا دینا تاکہ وہ اس کو قتل کر دے یا اس کا مال چوری کرے" تو پتہ بتانا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کہ یہی ان دونوں فعل تک پہنچنے کا ذریعہ بنا ہے لیکن ان کے وجوب یا وجود میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ فعل سرقہ یا قتل کے تحقق میں پتہ بتانے کی کوئی تاثیر ہے۔ البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہے جس کی نسبت دلالت کی طرف نہیں ہے یعنی سارق مختار کا فعل اور اس کا ارادہ۔ کیونکہ کسی برے کام کا پتہ کسی کو بتا دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بتایا ہوا شخص اس کام کو ضرور کرے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بتانے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق بخشے۔ لہٰذا اگر اس شخص سے قتل یا سرقہ کا تحقق ہوا تو پتہ بتانے والے سے کسی قسم کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ تو اس فعل کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے مال تاوان وصول کرے تو وہ شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو سبب محض ہے (علت نہیں ہے) لیکن علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں ناحق سعی و تدبیر کرنے والوں کی بڑی کثرت ہے (حاکم سے تو تاوان وصول کرنا ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان کو بھی ضامن نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کے حقوق بالکل ضائع ہو جائیں گے اور ان لگانے والوں کی جرأت اور بڑھ جائے گی۔

[1] قوله او سببا فیه معنی العلة احترازا عن علة العلة فانه ایضا یسمی السبب فیه معنی العلة وهو یکون مؤثرا فی وجود الحکم بواسطة وما فی ... [illegible] ... وجوب وجوده فیجب تامل ۱۲ [2] قوله لا یضمن الدال شیئا علی الدال حد السرقة ولا القصاص ولا یؤخذ منه الدیة فانه لیس بسارق ولا قاتل بل السارق والقاتل من صدر منه السرقة والقتل بالاختیار ۱۲

[3] قوله لانه الخ متعلق بقوله فینبغی ان لا یضمن اسعه لان الساعی صاحب سبب محض فان الساعی سعی لاخذ المال وما الاخذ بالاختیار فهو الظالم لا الساعی ۱۲

[4] قوله بضمانه ای بضمان الساعی لان ... للظالم لا یقدر علی اخذ الضمان من الظالم فلو لم یحکم بالضمان علی الساعی لیضیع الحقوق ولیزید السعاة عن السعی ۱۲

بما المحرم الدال علی صید فانما ضمن قیمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم
العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما
سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف
الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون[1]
مضافا اليهما فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعلن كذا او لا
افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا
هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان
يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي[2] سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه

لیکن محرم اگر کسی شکاری کو شکار کا پتہ بتا دے تو وہ بھی قیمت کا ضامن اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی
کر کے اس کی خلاف ورزی کی۔ جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ بتا دے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کی
خلاف ورزی کی ہے۔ (ب) "جو علت" سبب اور حکم کے " درمیان ہے اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا۔ حتی کہ اس پر ضمان واجب
ہوگا کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف۔ تو گویا سبب علۃ العلۃ ہو گیا۔ یہی قسم ثانی ہے سبب کی اور اسی سے سبب کی پہلی قسم کی تعریف میں
"علۃ لا تضاف الی السبب" کی قید کا فائدہ ظاہر ہو گیا کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے احتراز ہے، جیسے جانور کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا، کہ یہ دونوں فعل
اس حالت میں جانور کے پیر سے کچل کر جو چیز تلف اور ضائع ہو جائے اس کے لئے سبب ہیں۔ البتہ اس سبب اور تلف کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے یعنی جانور کا اپنے پیر تلے
سے پامال کرنا۔ لیکن جانور کا یہ فعل ہنکانے اور لے جانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ خاص کر جبکہ اس کے ساتھ پیچھے سے ہنکانے والا یا
آگے سے کھینچنے والا کوئی سوار ہو۔ تو چونکہ حکم تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہو سکتی لامحالہ تلف کی نسبت علۃ العلۃ کی طرف ہوگی صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت یا قیمت کے
تاوان ادا کرنے کے حکم میں، لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ بواسطہ علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر سائق یا قائد کے مورث
کو ہلاک کر دے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر کفارۂ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔ (ج) اللہ کے نام پر قسم مثلاً یہ کہنا واللہ لا افعلن کذا یا واللہ لا افعل کذا،
اور تعلیق بالطلاق والعتاق، مثلاً یہ کہنا ان دخلت الدار فانت طالق یا ان دخلت الدار فانت حر، مجازاً سبب کہا جاتا ہے۔ کفارہ کے لزوم اور جزاء کے ترتب
میں۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے۔ اس کو سبب مجازی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم تو دراصل مشروع ہوئی ہے پورا کرنے کے لئے اور پورا کرنا کبھی ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے کفارہ لازم ہونے
کا یمین باللہ کی صورت میں اور ترتب جزاء کا یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق بالشرط کی صورت میں، کیونکہ قسم پوری کرنا حنث کی ضد ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ لازم آتا ہے نہ جزاء کا ترتب ہوتا
ہے لیکن چونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حنث کی رکاوٹ نہ رہنے پر وہی یمین حکم کفارہ یا جزاء تک مفضی ہو جائے اس لئے مآل (انجام) کے لحاظ سے مجازاً اس کا نام سبب رکھ دیا گیا۔

[1] قوله فلا يكون الخ التلف مضافا اليهما اي الى علة العلة فلا يحرم اي السائق والقائد عن الميراث عند تلف نفس المورث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص عند تلف النفس فان هذه الامور جزاء المباشرة
والسائق والقائد ليسا بمباشرين حقيقة ١٢ [2] قوله سمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كاطلاق الخمر على عصير العنب باعتبار ما يؤول اليه ومعنى مصير الدار من ان هذا الاطلاق اطلاق اسم السبب على السبب
فما لا يفهم تأمل ثم اعلم ان فيما قال الشارح نظرا لان المعلق بالشرط لا يؤول الى السببية الحقيقية بعد وجود المعلق عليه اي الشرط بل يصير طريقا مفضيا الى الحكم بل يؤول الى العلية فانه بعد
وجود الشرط علة للحكم الا ان يقال اراد بالسبب بحسب اللغة ١٢ منه

وعند الشافعيؒ اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود
الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند
زفرؒ مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعيؒ والتفريط الذي ذهب
اليه زفرؒ وثمرة الخلاف بيننا وبين زفرؒ هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى
الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفرؒ لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه حينئذ قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت
التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق
وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل
والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل
فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة ۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کے لئے فی الحال سبب حقیقی ہیں صرف اتنا ہے کہ حکم مؤخر رہتا ہے حانث ہونے اور شرط کے تحقق کے وقت تک جیسا کہ
تفصیل وجوہ فاسدہ کے بیان میں گذر چکی ہے۔ " لیکن حقیقت کے ساتھ اس کی مشابہت ہے" یعنی یہ خالص سبب مجازی نہیں ہے بلکہ مجازی ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقت
سے بھی اس کی مشابہت موجود ہے۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک یہ محض مجازی ہے حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے غرض اس کے بارے میں ہمارا مسلک امام شافعیؒ کے افراط اور
امام زفرؒ کی تفریط کے بین بین ہے۔ بہرحال ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے ذکر فرمایا ہے " حتی کہ فی الحال
طلاق دے دینے سے تعلیق باطل ہو جائے گی" ہمارے نزدیک نہ کہ امام زفرؒ کے نزدیک۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے " ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا" پھر شرط پوری ہونے سے پہلے بیوی کو تین طلاق دے دے جس کے بعد بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے اس سے خلوت بھی ہو، پھر شوہر ثانی سے طلاق پاکر
شوہر اول سے نکاح کر لے اور اب دخول دار کی شرط پائی جائے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ تعلیق کے وقت جب
(یعنی قول المعلق انت طالق) صرف مجازا پایا گیا حقیقت سے اس کا کچھ بھی لگاؤ نہیں ہے اس لئے یہ سبب کسی ایسے محل کا تقاضا نہیں کرے گا جس کی بقاء سے اس کی بقاء وابستہ
ہو۔ یہ محض شرط اور یمین ہے اور شرط کرنے والے کا ذمہ ہی اس کا محل ہے جو موجود ہے۔ لہٰذا نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی جائے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اسی وقت اس نے انت طالق کہا
ہے۔ پس طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق کے وقت سبب یعنی قول المعلق " وانت طالق" اگرچہ مجازا موجود ہے لیکن حقیقت کے ساتھ بھی اس کی مشابہت ہے
اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل موجود رہنا ضروری ہے۔ اور فی الحال تین طلاق دے دینے کی وجہ سے وہ محل جاتا رہا۔ لہٰذا " انت طالق" کا قول بحیثیت سبب باقی
نہیں رہے گا۔ یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا " کیونکہ حقیقت کے ساتھ جو کچھ مشابہت پائی جاتی ہے اس کے لحاظ سے سوائے محل کے سبب باقی نہیں رہے گا جس طرح حقیقت
محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے لہٰذا جب محل ختم ہو گیا تو سبب بھی باطل ہو جائے گا" خلاصہ یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک زیادہ تر مسائل کے اندر شبہ حقیقت بھی تقاضائے محل
میں احتیاطا اصل حقیقت کے قائم مقام ہے جیسا کہ مال مغصوب کہ اس کا اصل حکم رد عین ہے پھر ہلاک ہو جانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مال مغصوب موجود رہتے
ہوئے بھی غصب کا موجب قیمت ہونے میں شبہ ہے۔

---

[1] قوله یشبه الحقیقة باعتبار ان الیمین شرعت للبر فلو فات البر یلزم الجزاء فی الیمین بالطلاق والعتاق فصار البر مضمونا بالجزاء فصار ما ضمن به البر من الطلاق والعتاق شبهة الثبوت فی الحال ای
قبل فوات البر کان الیمین بالطلاق والعتاق سببا حقیقیا له ۱۲ [2] قوله مجاز محض ای اطلاق السبب علی المعلق بالشرط مجاز محض فانه لابد للسبب من محل ینعقد فیه والتعلیق بالشرط حائل بین
المعلق ومحله فاوجب قطع السببیة بالکلیة ۱۲ [3] قوله لم یطلب محلا موجودا ای فی الحال بل یکفیه احتمال حدوث المحلیة وهو قائم لاحتمال ان تعود المرأة الیه بعد زوج آخر ۱۲ [4] قوله فی اکثر
المواضع الا تری ان شبهة البیع لا تثبت فی حق الحر والمیتة کما ان حقیقة البیع لا تثبت فیها ۱۲ ۔

حتی صح الابراء عن القیمة والرهن والکفالة بها حال قیام العین ولو لم یکن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحکام فکذا الایجاب فی عین حال التعلیق شبهة التنجیز فی اقتضاء المحل فعند فوات المحل یبطل ولما لم یتنبه لهذا التدقیق قاس المسألة المذکورة علی ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبیة بالملک بان قال ان نکحتک فانت طالق فان المحل لیس بموجود ابتداء مع انه یقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان یبقی انتهاءً فی المتنازع فیه اولی بان یقع الطلاق حینئذٍ فاجاب عنه المصنفؒ بقوله بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فی المطلقة ثلثا لان ذلک الشرط فی حکم العلل یعنی ان الشرط وهو النکاح فی حکم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعلیق وهو علة لوقوع الطلاق فکان هو علة العلة فصار التعلیق بشرط هو فی حکم العلل معارضاً لهذه الشبهة السابقة علیه وهی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة وشبهة التعلیق بالعلة فی الحکم تقتضی عدم المحلیة لان الحکم لا یوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا یحتاج ههنا الی المحل والایجاب المضاف سبب للحال مقابل للایجاب المعلق یعنی ان الایجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق یکون سبباً فی حال وجود الشرط والایجاب المضاف الی الوقت بان یقول انت طالق غداً سبب[له] للحال لکن تاخر حکمه الی الغد وهو من اقسام العلل فی الحقیقة وانما یعد سبباً باعتبار الاضافة فیمکن ان یکون هذا هو القسم الرابع للسبب ویمکن ان یکون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل کما ذکرنا فی الیمین بالطلاق والعتاق وهو الذی یسمی سبباً مجازیاً فی السابق۔

پانچ اسی شبہ کی بنا پر عین کی موجودگی میں اس کی قیمت سے (غاصب کو) بری کرنا (غاصب کی طرف سے اس کی قیمت کے بدلہ میں) رہن رکھنا اور اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے۔ تو اگر قیمت ابھی کسی حیثیت سے ثابت نہ ہوتی تو سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس تعلیق کے وقت قول المعلق "انت طالق" کو محل کے تقاضا میں من وجہ تنجیز (فی الحال وقوع طلاق) سے مشابہت ہے۔ اس لئے محل فوت ہو جانے سے تعلیق بھی باطل ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کی نظر اس باریکی کی طرف نہیں گئی۔ انہوں نے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے اس صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ثلثہ یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک نکاح سے معلق کرے۔ مثلاً یوں کہے "ان نکحتک فانت طالق"۔ کیونکہ یہاں تو تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے باوجود شرط کے بعد سب احناف کے نزدیک طلاق واقع ہوتی ہے تو تنازعہ فیہ مسئلہ میں جہاں طلقات ثلثہ کے بعد بقا کے سبب کا سوال ہے بطریق اولیٰ وہ محل کا محتاج نہ ہوگا اور دوبارہ نکاح کے بعد تحقق شرط پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو مصنفؒ نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا کہ "اور مطلقہ ثلثہ کی ملک نکاح پر طلاق کو معلق بالشرط کرنا اس کے (یعنی سابق صورت مسئلہ کے) برخلاف ہے کیونکہ یہ شرط (نکاح) علت کے حکم میں ہے" یعنی اس تعلیق میں نکاح کی شرط طلاق کے لئے بمنزلہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تعلیق صحیح ہونے کی علت ہے اور تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہٰذا نکاح طلاق کی علۃ العلۃ بن گیا۔ "تو ہو گیا یہ" یعنی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو حکم میں علت کے ہے "معارض اس مشابہت سابقہ کا" یعنی جزائے شرط واقع ہونے اور تحقق شرط سے قبل معلق (یعنی انت طالق) کی سببیت کے ثبوت کا شبہ معارض ہو گیا شبہ علت سے۔ بغرض کہ شرط سے پہلے جزاء واقع ہونے کا شبہ وجود محل کا تقاضا کرتا ہے اور ایسی شرط کے ساتھ تعلیق جو کہ علت کے حکم میں ہے تقاضا کرتی ہے کہ محل موجود نہ ہو کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم مرتب ہوتا ہے۔ تو جب دونوں تقاضوں میں تعارض پیدا ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے۔ اسی بناء پر اس مسئلہ میں تحقق محل کی حاجت نہیں ہے۔ (د) "اور جو ایجاب (ایقاع طلاق و عتاق) کسی وقت کی طرف منسوب ہو وہ بروقت ایجاب ہی سبب ہے" الایجاب المضاف، الایجاب المعلق کے مقابل ہے۔ یعنی ایجاب معلق بالشرط مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق، یہ سبب بنتا ہے وجود شرط کے وقت اور جو ایجاب منسوب الی الوقت ہو مثلاً یوں کہے انت طالق غداً، وہ فی الحال ہی سبب شمار ہوتا ہے۔ البتہ مقید بالزمان ہونے کی وجہ سے اس کا حکم کل تک مؤخر رہے گا۔ سبب کی یہ نوع درحقیقت علل کے اقسام میں سے ہے۔ اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت وقت کی طرف ہے۔ تو ممکن ہے اس کو سبب کی چوتھی قسم قرار دی جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم وہ ہو جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے بیان کیا کہ "اور ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت ہو" جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق والعتاق کی صورت میں بیان کیا ہے اسی کا نام حسب بیان سابق سبب مجازی ہے۔

له قوله سبب للحال لان المانع من انعقاد الایجاب سبباً فی الایجاب المعلق بالشرط التعلیق الا ان کان حائلاً بین الایجاب ومحله وهو عدم التعلیق بیناً ای فی الایجاب المضاف فینعقد سبباً لعدم المانع ۱۲ - ق

ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب فى معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف
اقسام العلة فى الحقيقة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثانى العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم
ابتداء اى بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة
بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة
للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثانى ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم
بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة باعتبار
استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغى ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع
للاوصاف والثانى ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى
فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى
والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما
ولا حكما وما هو حكم لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة فى حيز الاسباب ووصف له شبهة العلل كما ستطلع عليه فى اثناء الكلام

اسی وجہ سے بعض اصولیین نے سبب کی تین قسمیں کی ہیں: سبب حقیقی، سبب بمعنی علت اور سبب مجازی کیونکہ جو حکم منسوب الی الزمان ہو دراصل وہ علت کے اقسام میں سے ہے۔ اور جس سبب کو شبہ علت قرار دیا ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

اقسام علت: اور (ما یتعلق بہ الاحکام کی) دوسری قسم علت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت ابتداءً کی جاتی ہے یعنی بغیر کسی واسطہ کے اس قید سے سبب، علامت اور علۃ العلۃ سب خارج ہو گئے۔ سو اگر ان کی طرف یا تو وجوب حکم منسوب نہیں کمافی الشرط والعلامۃ۔ اور اگر ہو بھی تو بلا واسطہ نہیں کمافی علۃ العلۃ، یہ تعریف وضعی علت مثلاً بیع، نکاح وغیرہ (جن کو شارع نے احکام مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے) اور اجتہاد سے مستنبط علت۔ ان دونوں کو شامل ہے اور علت کی کل سات قسمیں ہیں۔ کیونکہ علل شرعیہ حقیقی معنی میں کامل ہوتی ہیں تین اوصاف کے پائے جانے سے۔ ایک یہ کہ وہ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی اس خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور بلا واسطہ ثبوت حکم کی نسبت اس کی طرف ہو۔ دوسرے یہ کہ معنی کے اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے۔ تیسرے یہ کہ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔ یہ تینوں باتیں بیک وقت جس میں پائی جائیں گی وہ علت کامل اور مکمل کہلائے گی۔ اور جس میں ان میں سے کسی بات کی کمی ہوگی وہ علت ناقص شمار ہوگی۔ بہرحال ان سب اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے بتفصیل ذیل علت کی سات قسمیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) اسماً و معنیً و حکماً تینوں لحاظ سے علت ہو۔ علت کی یہی قسم تمام اوصاف کی جامع ہے (۲) اسماً ہو معنیً اور حکماً نہ ہو۔ (۳) معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ (۴) حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ (۲ سے ۴ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں صرف ایک ایک وصف موجود ہے اور دو نہیں ہیں۔ (۵) اسماً اور معنیً ہو حکماً نہ ہو۔ (۶) اسماً اور حکماً ہو معنیً نہ ہو۔ (۷) معنیً اور حکماً ہو اسماً نہ ہو۔ (۵ سے ۷ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں دو دو وصف موجود ہیں اور ایک نہیں ہے لیکن مصنفؒ نے (تیسری قسم) جو معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو (اور چوتھی قسم) جو حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ ان دونوں قسموں کو صراحۃً ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے "علۃ فی حیز الاسباب" اور "وصف لہ شبہۃ العلل" ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تمہیں اثنائے کلام میں معلوم ہو جائے گا۔

۱؎ قوله وهو اى العلة وتذكير الضمير رعاية الخبر وبانى ميسر الدتران رجع الضمير لفظ العلة فيجب فان ماذكره ليس تعريفا للفظ العلة ولا يكل عليه ۲؎ قوله وجوب الحكم احتراز عن الشرط فانه يوجد عنده وجود المشروط ولا يضاف اليه وجوب المشروط ۱۲ ۳؎ قوله احتراز عن السبب فان السبب والعلامة وعلة العلة لا يضاف اليها وجوب الحكم بلا واسطة وان كان فى بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه بواسطة ۱۲ ۔ ۴؎ قوله العلل الموضوعة اى العلل التى جعلها الشارع ووضعها علة كالبيع فانه جعل علة شرعا للملك وكالنكاح فانه جعل علة شرعا لملك المتعة ۵؎ قوله والعلل المستنبطة كالقدر مع الجنس علة مستنبطة بالاجتهاد لحرمة الربوا وهذا معطوف على قوله العلل الموضوعة ۔ ۶؎ قوله بان تكون مؤثرة الخ بان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به ومنشأه بذاته ۱۲ ۷؎ قوله والا اى وان لم توجد هذه الاوصاف الثلثة باجمعها بل وجد واحد منها او اثنان منها فعلة ناقصة وان لم توجد واحد منها فلا علية ۱۲ ۔ ف

اذا عرفت هذا فالأن نشرع على ما قسمه المصنفؒ فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اى العارى عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثانى علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذى ادخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فى الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين[1] بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخى الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتأخره الى الزمان اضيف اليه ونصاب الزكوٰة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوٰة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكوٰة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جب تم کو اجمالاً علت کے اقسام اور ان کی وجہ ضبط معلوم ہو چکی تو اب ہم مصنفؒ کی تقسیم کے مطابق ان کی تشریح کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں علت کی سات قسموں میں سے "پہلی قسم" وہ علت ہے جو اسماً اور معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے ہو۔ جیسے بیع مطلق علت ہے ثبوت ملک کے لئے۔ مطلق سے مراد وہ بیع جس میں خیار شرط نہ ہو۔ تو یہ اسماً علت اس لئے ہے کہ بیع موضوع ہے ثبوت ملک کے لئے۔ اور ثبوت ملک منسوب ہے اسی بیع کی طرف۔ اور معنیً اس لئے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکماً اس لئے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے۔ "دوسری قسم" وہ ہے جو فقط اسماً علت ہو حکماً اور معنیً نہ ہو جیسے شرط کے ساتھ معلق کر کے اثبات حکم۔ جس کو مصنفؒ نے پچھلی تقسیم میں سبب مجازی کے اندر داخل کیا ہے۔ مثلاً انت طالق ان دخلت الدار۔ تو اس قول میں "انت طالق" باعتبار اسم کے وقوع طلاق کے لئے علت ہے اس لئے کہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے موضوع ہے۔ اور شرط پائی جانے کے وقت وقوع طلاق کے حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے لیکن حکماً علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حکم ابتداءً فی الفور ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وجود شرط تک مؤخر رہتا ہے۔ اسی طرح معنیً علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجود شرط سے پہلے اس کی کوئی تاثیر نہیں پائی جاتی ہے اصولیین کی رائے میں یمین باللہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ حکم کفارہ کے لئے محض اسماً علت ہے حکماً اور معنیً علت نہیں ہے۔ "تیسری قسم" وہ ہے جو اسماً اور معنیً علت ہو اور حکماً نہ ہو جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ۔ کہ بیع حکم ملک کے لئے موضوع ہونے کی وجہ سے اسماً علت ہے اور ثبوت حکم میں مؤثر ہونے کے لحاظ سے معنیً علت ہے لیکن چونکہ ثبوت ملک خیار ساقط کرنے تک مؤخر رہتا ہے اس لئے حکماً علت نہیں ہے۔ "اور بیع موقوف" اس کا عطف ہے بیع بشرط الخیار پر اور یہ دوسری مثال ہے۔ بیع موقوف کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے۔ تو یہ بھی ثبوت ملک کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے نہ کہ حکماً کیونکہ مالک کی اجازت کے وقت تک ثبوت ملک کا حکم مؤخر رہتا ہے۔ "اور ایسا اثبات حکم جو منسوب ہو کسی خاص وقت کی طرف" یہ قسم ثالث کی تیسری مثال ہے مثلاً یوں کہنا انت طالق غداً۔ اس کا ذکر بھی اقسام سبب میں گذر چکا ہے تو یہ بھی وقوع طلاق کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے لیکن زمانہ اضافت تک وقوع مؤخر رہنے کی وجہ سے حکماً علت نہیں ہے۔ "اور نصاب زکوٰۃ حولان حول سے پہلے" یہ قسم ثالث کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب علت ہے اسماً۔ کیونکہ شریعت میں نصاب کی وضع وجوب زکوٰۃ کے لئے ہے اور بلا واسطہ وجوب زکوٰۃ کی نسبت اسی نصاب کی طرف ہوتی ہے اور معنیً بھی علت ہے کیونکہ نصاب ہی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اس لئے کہ مالداری موجب احسان ہے اور ملکیت نصاب سے مالداری حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکماً علت نہیں ہے۔ کیونکہ ادائے زکوٰۃ واجب ہونے کا حکم حولان حول پر مؤخر رہتا ہے۔

---

[1] قوله اليمين بالله تعالى الخ فانه علة للكفارة اسما فانه موضوع لها وتضاف اليه عند وجود الحنث لا حكما لان الكفارة تتاخر عنه الى وجود الحنث ولا معنى اذ لا تاثير لليمين فيها قبل وجود الحنث كذا قيل وفيه ان اليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فكيف يكون علة للكفارة اسما كذا قال ابن الملك ۱۲۔

وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضاً علة لملك المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكماً لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً الى انقضاء الاجل وهي معدومة في الحال والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة حكماً والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهذا تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلثة امثلة فقال كشرى القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافاً الى الاول بواسطته فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيهاً بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشرى القريب وربما يقال انه داخل في العلة اسماً ومعنى لا حكماً فانه علة اسماً لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثراً في الحجر لا حكماً لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستنداً والتزكية عند ابي حنيفة فانه علة للشهادة والشهادة علة للرجم فتكون علة العلة كشرى القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيراً ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيراً بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسماً ولا حكماً للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعاً۔

اور اجارہ کا معاملہ یہ قسم ثالث کی پانچویں مثال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسماً علت ہے کیونکہ اجارہ شرعاً اسی کے لئے موضوع ہے اور ملک منافع کا حکم اسی کی طرف منسوب ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ منافع میں مؤثر ہے اور اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل پیشگی اجرت کا ادا کرنا درست ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی منافع کی ملکیت مدت اجارہ ختم ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے معقد کے وقت تو منافع معدوم ہیں اور معدوم محل ملک ہونے کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو حکماً علت قرار نہیں دے سکتے چوتھی قسم "وہ علت جو اسباب کی جگہ میں ہو یعنی اسباب سے اس کو مشابہت ہو" یہ جملہ "حیز الاسباب" کی تفسیر ہے۔ مصنف نے اس کی تین مثالیں دی ہیں چنانچہ کہا جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا کہ شراء علت ہے ملک کی۔ اور قریب کی ملکیت علت ہے عتق (آزادی) کی۔ لہٰذا ملک کے توسط سے شراء کی طرف آزادی کی نسبت ہوگی۔ تو علۃ العلۃ ہونے کی حیثیت سے شراء کو علت کہا جائے گا اور واسطہ درمیان میں ہونے کے لحاظ سے شراء مشابہ بالاسباب ہے۔ "اور مرض موت" ذکر یعنی مرض موت وارثین کا حق مریض کے مال کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثین کا حق متعلق ہونا مریض کا اپنے مال میں سے ثلث سے زائد میں تصرف روک دینے کی علت ہے۔ تو یہ مرض موت بھی شرائے قریب کی طرح (علۃ العلۃ اور مشابہ بالاسباب) ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسماً اور معنی علت ہو اور حکماً نہ ہو۔ اس لئے کہ مرض موت مریض کو تبرعی تصرفات (ہبہ، صدقہ اور وصیت) سے روک دینے کی اسماً علت ہے کہ حکم حجر کی نسبت اسی کی طرف ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ حق تصرف روکنے میں مرض ہی مؤثر ہے البتہ حکماً علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم حجر اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جائے "اور تزکیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک" کہ یہ علت ہے قبول شہادت کی۔ اور قبول شہادت علت ہے رجم کی۔ لہٰذا تزکیہ (یعنی تعدیل شاہدین) شرائے قریب کی طرح علۃ العلۃ ہے پس رجم قائم ہو جانے کے بعد عدالت شاہدین کی شہادت دینے والے اگر اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ بھی دیت کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک شاہدوں کی صفائی دینے والے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انھوں نے تو محض گواہوں کی ثنا و صفت بیان کی ہے۔ حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں جیسے طرح مشہود علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی بات کہیں کہ وہ مثلاً محصن ہے پھر حد قائم ہو جانے کے بعد رجوع کرلیں تو وہ دیت کے ضامن نہیں ہوتے۔ اسی طرح شاہدین کے تزکیہ کرنے سے بھی وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو معنی علت ہو اور اسماً و حکماً علت نہ ہو۔ (یعنی تزکیہ صرف معنیً رجم کی علت ہے اسماً اور حکماً علت نہیں ہے) تو مصنفؒ نے علت کی جس قسم کے بیان کو ترک کر دیا تھا اس توجیہ کے مطابق تزکیہ اس کی مثال ہو جائے گی "یہ اسی طرح جو بھی علۃ العلۃ ہوگی" وہ مشابہ اسباب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں دو جہتیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو سبب اور علت دونوں کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

ؔ قوله فلو رجع المزكون بعد الرجم اي قالوا تعمدنا الكذب يضمنون الدية عند الامام الاعظم لان علة العلة كالعلة في اضافة الحكم اليه ۱۲

ؔ قوله ولا تعلق لهم الخ فان المزكين ما كانوا شيئاً بل ثبت شاهد بقضاء القاضي والقاضي قضى بشهادة غير العدول فصار نظير ما يجب الحد مضافاً الى تزكية المزكين ۱۲

والخامس وصف له شبهة العلل كأحد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فإن المجموع منهما علة اسمًا ومعنىً وحكمًا وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول وإلا كان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسمًا ولا حكمًا فيكون مثالًا ثانيًا لقسم تركه المصنفؒ ولكن بقي قسم آخر تركه المصنفؒ بلا ذكر في البين وهو علة حكمًا لا اسمًا ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكمًا لا اسمًا كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الأخير فان كان الملك جزءًا أخيرًا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءًا أخيرًا بان اشترى عبدًا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنىً لا اسمًا ولا حكمًا كما نقلنا والسابع علة اسمًا وحكمًا لا معنىً كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسمًا لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة السفر وحكمًا لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسمًا لان الحدث يضاف اليه وحكمًا لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرًا كان النوم المخصوص سببًا لخروجه غالبًا اقيم مقامه ودار الحكم عليه۔

پانچویں قسم: وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہو جیسے کسی علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف (یعنی جو علت مرکب ہو دو وصفوں سے اس کا ایک وصف) مثلاً حرمت ربوا کی علت قدر اور جنس ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ علت ہے اسماً معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ طور پر علت نہیں بلکہ مشابہ بالعلۃ ہے۔ سبب محض (بھی) نہیں جو معلول میں کسی طرح مؤثر نہ ہو۔ کیونکہ اگر علیحدہ ایک وصف سبب محض ہوتا تو مجموعہ وصفین کو علت قرار دینا صحیح نہ ہوتا بلکہ صرف جزء آخر علت ہوتا اس لئے کہ حکم میں جس کی تاثیر پائی جائے وہی علت ہوتا ہے (پہلے جزء کو سبب غیر مؤثر ماننے سے صرف دوسرے جزء کی تاثیر ہوگی)۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ علت کی اس قسم میں سے ہے جو معنیً علت ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ اس توجیہ کے مطابق مصنفؒ کی ترک کردہ قسم علت کی دوسری مثال ہو جائے گی لیکن پھر بھی ایک قسم رہ گئی جس کا ذکر مصنفؒ نے اس سلسلہ تقسیمات میں چھوڑ دیا ہے۔ یعنی وہ جو صرف حکماً علت ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم شرط کی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں کھودنا اور مشک میں شگاف کر دینا۔ چھٹی قسم: وہ ہے جو معنیً اور حکماً علت ہو اسماً نہ ہو جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف۔ کیونکہ آخری وصف ہی حکم میں مؤثر ہے اور اسی کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے موضوع نہیں بلکہ مجموعہ دونوں وصف اثبات حکم کے لئے موضوع ہے (اسی لئے صرف آخری وصف کو اسماً علت نہیں کہا جائے گا) اس کی مثال علت قرابت (محرم للنکاح) اور ملک ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ آزادی کی علت ہونے کے لئے موضوع ہے مگر آخری جزء ہی حکم عتق میں مؤثر ہوتا ہے چنانچہ اگر ملک آخری جزء ہو مثلاً کوئی شخص اپنے کسی قریبی محرم کو خرید لے تو یہی ملک (جو کہ جزء آخر ہے) حکم عتق میں مؤثر ہوگی۔ اور اگر قرابت آخری جزء ہو مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو کوئی شخص خریدے پھر یہ دعوی کرے کہ یہ غلام اس کا بیٹا یا بھائی ہے تو قرابت ہی (جو کہ ظہور میں مؤخر ہے) حکم عتق میں مؤثر ہوگی (اور اسی کو معنیً و حکماً علت کہا جائے گا) اس کے بالمقابل اول وصف محض معنیً علت ہے اسماً اور حکماً علت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے (پانچویں قسم کی تشریح میں) بتایا ہے۔ ساتویں قسم: وہ ہے جو اسماً اور حکماً علت ہو معنیً نہ ہو۔ جیسا کہ سفر علت ہے رخصت کے لئے اور نیند علت ہے حدث کے لئے۔ کہ سفر باعتبار اسم کے رخصت کی علت ہے کیونکہ شریعت میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القصر رخصة السفر" (نماز میں قصر سفر کی رخصتوں میں سے ہے) اور حکم کے اعتبار سے بھی رخصت کی علت ہے کیونکہ سفر شروع ہونے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم رخصت ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ رخصت کے لئے سفر معنیً علت نہیں کیونکہ ثبوت رخصت میں نفس سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ اصل مؤثر مشقت ہے جو کہ ایک تقدیری اور مخفی امر ہے (جس کی تحدید مشکل ہے اسی لئے اس کے بجائے سفر کو مدار حکم قرار دے دیا گیا)۔ اسی طرح وہ نیند جو ناقض وضوء ہو اسماً حدث کی علت ہے کیونکہ حدث (یعنی نقض وضوء) اسی کی طرف منسوب ہے اور حکماً بھی علت ہے کیونکہ نیند کے تحقق کے ساتھ ہی ساتھ حدث ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ معنیً علت نہیں ہے اس لئے کہ حکم حدث میں نیند مؤثر نہیں ہے بلکہ خروج نجاست (یعنی خروج ریح) اصل مؤثر ہے۔ لیکن چونکہ خروج ریح کی حقیقت سے باخبر ہونا دشوار ہے اور خاص حالت کی (کروٹ کے بل یا تکیہ ٹیک میں لگا کر) نیند عموماً خروج ریح کا سبب ہے اس لئے اسی نیند ہی کو خروج ریح کا قائم مقام اور حکم حدث کا مدار قرار دے دیا گیا۔

والآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل هٰذا هو حكم القسم الاول ان الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلابد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيما حال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما تحقق وذلك اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هٰذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل۔

یہاں تک اقسام علت کا بیان ختم ہو چکا۔ اور شارح نے بیان میں اقسام کی ترتیب و تفصیل کی جن کو تسامحات بھی تم کو معلوم ہو چکی ہیں جو در اصل فخر الاسلام بزدوی کی کتاب میں تھیں اور بعد والے تو (جن میں ماتن بھی شامل ہیں) ان ہی کے پیرو کار ہیں بہر حال اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں (۱) اور علت حقیقیہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ حکم پر مقدم ہو بلکہ علت اور معلول دونوں کا بیک وقت پایا جانا واجب ہے جیسا کہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ یہ حکم علت کی قسم اول کا ہے یعنی جو اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو۔ کیونکہ یہی کامل اور حقیقی علت شرعیہ ہے جس کا حکم کے ساتھ مقارن اور متصل ہونا ضروری ہے اور فعل سے مقدم نہیں ہو سکتی ہے۔ البتہ بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ معلول پر اس کا تقدم زمانی جائز ہے اس لئے کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں (کہ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں)۔ اور یہ صفت بقا کے ساتھ متصف ہیں تو لا محالہ علت کے بعد حکم ثابت ہوگا۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ (چونکہ یہ اعراض ہیں اس لئے) معلول کے ساتھ ان کا مقارن ہونا ضروری ہے۔ جیسے انگوٹھی کی حرکت (۲) اپنی علت "انگلیوں کی حرکت" کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ لیکن استطاعت خواہ اسے علت شرعیہ شمار کیا جائے خواہ عقلیہ بہر حال اس کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے فعل سے مقدم ہونا درست نہیں۔ ماتن کی عبارت میں "کالاستطاعۃ" یا تو مثال ہے (اگر اسے علت شرعیہ شمار کریں) یا نظیر ہے (اگر اسے علت عقلیہ کہیں) البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلامتی آلات و اسباب کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے۔ اور تکلیف شرعی کا دار و مدار اسی پر ہے (اس لئے صحت تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے)۔ اور کبھی کسی فعل کے سبب داعی کو اس فعل کے اور کسی امر کی دلیل کو اس کے مدلول کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔"

یہ ضابطہ در حقیقت مسائل علت اور سبب کے تتمہ میں سے ہے۔ اور آگے اس کے جو اقسام آ رہے ہیں ان کے بیان میں بھی مصنفؒ نے داعی اور دلیل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا کیف اتفق داعی اور دلیل کا حال بے ترتیب ذکر کیا ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو جائے گا۔ "اور یہ بات" یعنی داعی یا دلیل کا قائم مقام ہونا (۱) "یا تو رفع ضرورت اور مجبوری کی بنا پر جیسا کہ حکم استبراء میں۔" (یعنی باندی کے مالک ہونے کے بعد ایک حیض گذرنے تک جماع اور دواعی جماع سے احتراز کرنا) کہ اس کا حاملہ ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جائے اگرچہ اس کا اصل سبب باندی کے رحم کا دوسرے کے نطفہ سے مشغول ہونے کا احتمال ہونا جس سے پرہیز کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔" اور چونکہ استقرار حمل ایک مخفی امر ہے جب تک حمل بوجھل نہ ہو جائے اس وقت تک ہر شخص اس سے واقف نہیں ہو سکتا ہے اس لئے نئی ملک اور قبضہ کو جو رحم کے مشغول ہونے پر دال ہے (اس حیثیت سے کہ ملک جواز وطی کا باعث ہے اس لئے جس کی ملک سے باندی نکل کر آئی ہے اس سے حمل کا قرینہ موجود ہے)۔ استقرار حمل کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور اسی حدوث ملک کو اس بات پر دلیل مان لیا گیا کہ ضرور وہ حاملہ ہے اگرچہ بعض مواقع میں حاملہ نہ ہونے پر چاہے یقین کیوں نہ ہو۔

ـــه قوله وهي اما تمثيل ان كانت الاستطاعة علة شرعية او تنظير ان كانت علة عقلية لكن قول المصنف كالاستطاعة [illegible] ١٢ ـــه قوله الدال على شغل الرحم [illegible] حدوث الملك [illegible] ١٢

مثل ان تکون الجاریة بکرا او مشتراة من ید محرمها ونحوہ ولکن لم یعتبر ھٰذا الیقین وحکم بوجوب الاستبراء فی کل ما وجد ملاذ ذلک والید وغیرہ ای غیر الاستبراء کالخلوة الصحیحة اقیمت مقام الدخول فی حق وجوب المھر والعدة والنکاح اقیم[۱] مقام الدخول لثبوت النسب فھٰھنا اقیم الداعی مقام المدعو لان الخلوة والنکاح داع الی الدخول او للاحتیاط کما فی تحریم الدواعی الی الوطی من النظر والقبلة واللمس اقیمت[۲] مقام الوطی فی الاستبراء وحرمة المصاھرة والاحرام والظھار والاعتکاف للاحتیاط فھو ایضا مثال لاقامة الداعی مقام المدعو او لدفع الحرج کما فی السفر والطھر ھٰذان مثالان لاقامة الدلیل مقام المدلول فان السفر اقیم[۳] مقام المشقة وجعل دالا علیھا وان لم یکن ثمہ مشقة اصلا فید ار امر رخصة القصر والافطار علی مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان کان الباعث علیہ فی نفس الامر ھو المشقة وھٰکذا الطھر الخالی عن الجماع دلیل علی الحاجة الی الوطی وان لم تکن لہ حاجة الیہ فی القلب فاقیم الطھر مقام الحاجة فی حق مشروعیة الطلاق فیہ لان الطلاق لم یشرع[۴] الا فی زمان کان محتاجا الی الوطی فیہ ولھٰذا لم یشرع فی وقت الحیض او الطھر الذی وطیھا فیہ والفرق بین الضرورة ودفع الحرج ان فی الضرورة العجز لا یمکن الوقوف علی الحقیقة اصلا وفی دفع الحرج یمکن ذٰلک مع وقوع مشقة کما فی السفر یمکن ادراک المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بین السبب والدلیل ان السبب لا یخلو عن تاثیرہ فی المسبب والدلیل قد[۵] یخلو عن ذٰلک فتکون فائدة العلم بالمدلول لا غیر۔

مثلاً باندی کا باکرہ ہونا معلوم ہو یا اس کے محارم کے قبضہ سے خریدی گئی ہو وغیرہ صورتوں میں جہاں حاملہ نہ ہونا یقینی ہے تاہم ملک کو اصل حلت کے قائم مقام قرار دے لینے کے بعد اب اس یقین کا کوئی اعتبار نہیں بعض حدوث ملک اور قبضہ پائے جانے پر ہر باندی کے حق میں وجوب استبراء کا حکم ہے (۲) اور استبراء کے علاوہ، مثلاً خلوت صحیحہ کو وجوب مہر اور عدت کے حق میں اور نکاح کو ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ تو ان مثالوں میں سبب داعی کو مدعو (مسبب) کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ خلوت اور نکاح دونوں جماع کی طرف داعی ہیں (۳) یا احتیاط کی غرض سے، جیسے دواعی وطی کی حرمت کا حکم یعنی استبراء کے تحت، حرمت مصاہرت احرام، ظہار اور اعتکاف کے سلسلہ میں دواعی وطی نظر بالشہوۃ اور بوس وکنار کو بطور احتیاط اصل وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے (کہ وطی کی طرح ان کو بھی حرام قرار دیا گیا۔ اور وطی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے دواعی وطی سے بھی وہی حکم ثابت مانا جاتا ہے) یہ بھی داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی مثال ہے۔ (۴) یا تنگی دفع کرنے کی غرض سے جیسا کہ سفر اور طہر کے حکم میں ہے یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی ہیں یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام اور اس پر دلیل قرار دیا گیا ہے کہ کسی سفر میں مشقت اور تکلیف اگر بالکل نہ بھی ہو پھر بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کا حکم مشقت سے قطع نظر محض سفر پر جاری کیا ہوگا۔ اگرچہ نفس الامر میں حکم رخصت کا باعث اور سبب اصلی مشقت ہی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جس طہر میں بیوی سے جماع نہیں کیا وہ طہر حاجت اور تقاضائے وطی کی دلیل ہے۔ اگرچہ واقعۃً دل میں جماع کی طرف میلان بالکل نہ ہو پس طہر کو دلیل الحاجۃ ہونے کی بنا پر اس کے اندر طلاق جائز ہونے کے حکم میں حاجۃ الی الجماع کا قائم مقام کر دیا گیا۔ (اور حاجۃ الی الجماع مشروعیت طلاق کی علت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الطلاق ابغض المباحات ہونے کی بنا پر صرف بوقت حاجت الی الوطی جائز ہے (تاکہ باوجود رغبت و میلان کے طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جا سکے۔ والضرورات تبیح المحظورات) یہ اسی بنا پر زمانہ حیض یا جس طہر میں جماع کیا ہے اس میں طلاق دینا مشروع نہیں ہے (کہ یہ زمانہ بے رغبتی ہے) اور واضح رہے کہ ضرورت اور دفع حرج میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور عجز کہتے ہیں جس کی حقیقت سے واقف ہونا بالکل ممکن نہ ہو۔ بخلاف دفع حرج کے کہ اس کی حقیقت کا اندازہ لگانا ممکن تو ہے مگر دشوار ہے جیسا کہ سفر میں اشخاص و افراد کے احوال مختلفہ کے پیش نظر مشقت کا (کچھ نہ کچھ) ادراک کرنا بہر حال ممکن ہے۔ سبب اور دلیل میں فرق یہ ہے کہ مسبب میں سبب کی کچھ نہ کچھ تاثیر ضرور ہوتی ہے بخلاف دلیل کے کہ بسا اوقات مدلول میں اس کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اس کا فائدہ محض مدلول کو جاننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ہے۔

---

[۱] قولہ اقیم مقام الخ۔ فان الموجب لثبوت النسب تکون الولد من ماء الزوج وہذا امر مغیب لا یعلمہ الا اللہ تعالیٰ وعلم الوطی ایضا متعسر فالنکاح سبب داع الی الوطی اقیم مقام الوطی ۱۲۔

[۲] قولہ اقیمت الخ فکما ان الوطی حرام فی ہذہ الحالات الآتیۃ فدواعیہ ایضا حرام احتیاطا لئلا یقع فی الحرام ۱۲۔

[۳] قولہ اقیم الخ۔ دفع الحرج فان فی درک المشقۃ لابد من تفتیش بالغ ویتفاوت احوال الناس فی المشقۃ ۱۲۔

[۴] قولہ لم یشرع الخ۔ فان الطلاق من ابغض المباحات وانما ابیح للضرورۃ ودفع الخلل فی المعاشرۃ ۱۲۔

[۵] قولہ والدلیل قد یخلو عن ذٰلک ای التاثیر فی المدلول والافضاء الیہ فیجوز ان یکون المدلول مقدما علی الدلیل الا تری ان الاخبار من الجنۃ دلیل علی الجنۃ ولا تاثیر فیہا ۱۲۔

ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة ويشترط ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط وهو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشي سبب محض ليس[1] بعلة له فاقيم الحفر[2] الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا۔

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالوں میں خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کرنے کا حکم ہے اس صورت میں جبکہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تجھ سے تو محبت رکھتی ہے تو تجھ پر طلاق اور پھر بیوی نے کہا کہ ہاں میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو اس جواب پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک مخفی امر ہے بتانے کے علاوہ اس سے واقف ہونے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہے (اس لئے منہ سے بتانے کو اصل محبت کا قائم مقام مانا گیا ہے) البتہ چونکہ شوہر کا ایسا کہنا تخییر طلاق سے مشابہ ہے اس لئے تخییر طلاق کی طرح اس کا جواب بھی مجلس خطاب کے ساتھ مقید ہوگا۔ (مجلس ختم ہونے کے بعد اگر کہے "احبک" تو طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اقسام الشرط:۔ "اور متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے اور شرط اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کا صرف وجود متعلق ہو لیکن اس کے وجوب کا کوئی تعلق نہ ہو۔" دون الوجوب کی قید سے علت خارج ہو گئی (کیونکہ علت کے ساتھ وجوب متعلق ہوتا ہے) بعضوں نے کہا ہے کہ اس تعریف میں یہ قید بھی بڑھانا مناسب ہے کہ "اور وہ اس چیز کی ماہیت سے خارج ہو" تاکہ شرط کی تعریف سے جزو خارج ہو جائے (اس لئے کہ جزو پر کل کا وجود موقوف رہتا ہے)۔" اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں جن میں منحصر ہونا استقراء اور تتبع کے بعد معلوم ہوا ہے۔ (۱) "شرط محض" یعنی حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو" جیسے "دخول دار" کی نسبت وقوع طلاق کی طرف ہو کہ اس شرط پر معلق ہے قائل کے اس قول میں کہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ (۲) "ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو" یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے فاعل پر ضمان واجب ہو" جیسے راستہ میں کنواں کھودنا؛ یہ شرط ہے گر کر کسی چیز کے ضائع یا ہلاک ہونے کی۔ اس لئے کہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو وزن کا ثقل اور بھاری پن ہے۔ کیونکہ بھاری چیز کی کشش طبعاً نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ اور کنواں کھود کر گویا مانع کو دور کر دیا ہے اور مانع کا ہٹ جانا بمنزلہ وجود شرط کے ہے۔ باقی کنویں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت نہیں ہے لہٰذا کنواں کھودنے کو جو کہ محض شرط تلف ہے حکم ضمان عائد کرنے میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ بشرطیکہ دوسرے کی زمین میں کھودا ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی ملک زمین میں کنواں کھودے یا کسی شخص نے بالارادہ اپنے کو کنویں میں گرا دیا تو ان دونوں صورتوں میں کنواں کھودنے والے پر کچھ بھی ضمان نہیں آئے گا۔ "اور مشکیزہ پھاڑ دینا" کہ مشکیزہ کے اندر کی چیز بہہ کر ضائع ہو جانے کے لئے پھاڑنا شرط ہے۔ کیونکہ مشکیزہ بہنے سے مانع تھا۔ اس مانع کو دور کر دینا شرط ہے۔ بہنے کی اصل علت تو سیال ہونا ہے لیکن حکم کی نسبت اس کی طرف اس لئے نہیں ہو سکتی ہے کہ اس شئے میں بہنے کی صفت اختیاری نہیں ہے بلکہ فطری ہے اور اس کی سرشت میں داخل ہے تو لا محالہ تلف کی نسبت شرط کی طرف ہوگی اور شرط کو وجود میں لانے والا ضائع شدہ چیز کا اور اس نقصان کا جو پھاڑنے کی وجہ سے مشکیزہ میں ہوا ہے ضامن ہوگا۔

---

[1] قوله ليس بعلة [illegible] المشي [illegible] سبب محض [illegible] ان يضاف الحكم الى السبب [illegible] من الشروط [illegible] ان المشي [illegible] وجوب ضمان جناية [illegible] الى الشرط [2] قوله فحينئذ لا ضمان [illegible] في ملكه [illegible] في البير [illegible] الحكم اليه [illegible]۔

والثالث شرط له حکم الاسباب وهو الشرط الذی یتخلل بینه وبین المشروط فعل فاعل مختار لا یکون ذٰلک الفعل منسوبًا الی ذٰلک الشرط ویکون ذٰلک الشرط سابقا علی ذٰلک الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبیعی کحفر البیر فانه فی حکم العلل وعما اذا کان ذٰلک الفعل منسوبًا الی ذٰلک الشرط کفتح باب قفص الطیر اذ طیرانه منسوب الی الفتح فانه ایضًا فی حکم العلل عند محمدؒ حتی یضمن الفاتح عنده خلافًا لهما وعما اذا لم یکن الشرط سابقا علی العلة کدخول الدار فی قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تکلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل فی القسم الاول کما اذا حل قید عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القید کان مانعا وازالته شرط ولکن تخلل بینه وبین الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ولیس هٰذا الفعل منسوبًا الی الشرط اذ لا یلزم ان یکون کل ما یحل القید ابق البتة وقد تقدم هٰذا الحل علی الاباق فهو فی حکم الاسباب فلهٰذا لا یضمن الحال قیمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حیث یضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فکانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا کانت الواسطة المتخللة مضافة الی السبب فانه یضمن صاحب السبب کسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الی السائق والقائد فیضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسمًا لا حکمًا کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما کقوله لامرأته ان دخلت هٰذه الدار وهٰذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذی یوجد اولا یکون شرطا اسمًا لا حکمًا اذ الحکم مضاف الی اٰخر الشرطین وجودًا فهو شرط اسمًا وحکمًا من جمیع الوجوه۔

---

(۳) "ایسی شرط جو اسباب کے حکم میں ہو" وہ ایسی شرط ہے کہ اس کے اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کے ایسے فعل کا واسطہ پایا جائے جس کی نسبت شرط کی طرف نہ ہو اور وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو۔ شرط کی اس تعریف میں فاعل مختار کی قید سے فاعل طبعی (غیر اختیاری) کا فعل خارج ہو گیا جیسے کنواں کھودنے کی شرط اور مشروط کے درمیان ثقل طبعی کا فعل حائل ہے، کیونکہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہے۔ اور فعل کی نسبت شرط کی طرف نہ ہونے کی قید سے ایسی شرط بھی خارج ہو گئی جس کی طرف فعل کی نسبت پائی جاتی ہے۔ جیسے پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھول دینا، کیونکہ پرندہ اڑ جانے تو اس اڑنے کی نسبت کھولنے کی طرف ہوتی ہے کیونکہ یہ شرط بھی امام محمدؒ کے نزدیک علت کے حکم میں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کھولنے والے پر پرندے کا تاوان واجب ہوگا۔ البتہ شیخین کے نزدیک اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ نیز شرط کے فعل پر مقدم ہونے کی قید سے ایسی شرط نکل گئی جو علت (یعنی فعل فاعل مختار) سے مؤخر ہو۔ جیسے دخول دار کی شرط "انت طالق ان دخلت الدار" میں۔ کہ یہاں شرط کا وجود علت سے یعنی وقت تکلم انت طالق ان دخلت الدار سے مؤخر ہے۔ کیونکہ یہ شرط محض کہلاتی ہے اور قسم اول میں داخل ہے (بہرحال شرط فی حکم الاسباب کی مثال یہ ہے) جیسا کہ کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی اور غلام بھاگ گیا، تو بیڑی کا کھول دینا بھاگنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ اس کا بندھا ہوا ہونا بھاگنے سے مانع تھا۔ اور مانع اٹھا دینے ہی کا نام شرط ہے۔ لیکن اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیاری حائل ہے جس کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تب غلام ضرور بالضرور بھاگ جائے۔ اور یہاں شرط کھول دینے کی شرط (مشروط یعنی) بھاگنے سے پہلے پائی گئی (وہ چونکہ سبب علت سے مقدم ہوا کرتا ہے) اس لئے یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے۔ لہٰذا کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی شخص دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے (اور وہ حکم کی تعمیل کرتے ہوئے وہ بھاگ جائے) تو حکم دینے والا غلام کا ضامن ہوگا۔ اگرچہ فاعل مختار کا فعل بیچ میں پایا گیا کیونکہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینے کے مثل ہے۔ تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام لینے کے سلسلہ میں غلام کو مالک سے غصب کر لیا ہے (اس لئے درحقیقت یہ ضمان غصب ہے ضمان سبب نہیں)۔ البتہ جہاں فعل کا درمیانی واسطہ سبب کی طرف منسوب ہو وہاں شرط فی حکم السبب کے برخلاف صاحب سبب ہی ضامن ہوگا جیسے جانور کو ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا کہ یہاں جانور کا فعل تلف ہی کے سائق اور قائد کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور جو کچھ بھی ضائع کرے یہ دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔ (۴) وہ شرط جو صرف اسماً ہو اور حکماً نہ ہو جیسے ان دو شرطوں میں سے پہلی شرط جن دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو مثلاً کوئی اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت ہٰذہ الدار وہٰذہ الدار فانت طالق" اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے۔ اس تعلیق کے بعد جس گھر میں داخل ہونا پہلے پایا جائے اس کو محض برائے نام شرط کہیں گے حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط کے تحقق کے ساتھ وقوع طلاق کا حکم متعلق ہے۔ لہٰذا دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسماً اور حکماً ہر اعتبار سے شرط ہے۔

ط قوله حتی یضمن الفاتح لان فعل الطیر هدر فاذا خرج علی فور الفتح یجب الضمان علی الفاتح فان انتقل [illegible] الطیر لا عبرة فیضاف الحکم الی الفتح ۱۲۔ ط قوله خلافا لهما ای للشیخین فانه عندهما لو فتح باب قفص الطیر فطار لا یضمن الفاتح لان فتح باب القفص شرط تخلل بینه وبین مشروطه [illegible] فی حکم الاسباب [illegible] ۱۲۔

فلو وجد الشرطان فی الملک بان بقیت منکوحة له عند وجودهما فلا شک انه ینزل الجزاء وان لم یوجد فی الملک او وجد الاول فی الملک دون الثانی فلا شک انه لا ینزل الجزاء وان وجد الثانی فی الملک دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولی ثم تزوجها فدخلت الدار الثانیة ینزل الجزاء وتطلق عندنا[1] لان المدار علی آخر الشرطین والملک انما یحتاج الیه فی وقت التعلیق وفی وقت نزول الجزاء واما فی ما بین ذلک فلا وعند زفرؒ لا تطلق لانه یقیس الشرط الآخر علی الاول اذ لو کان الاول یوجد فی الملک دون الآخر لا تطلق فکذا عکسه والخامس شرط هو کالعلامة[2] الخالصة کالاحصان فی الزنا شرط للرجم[3] فی معنی العلامة وقد عده ههنا تارة فی الشرط وتارة فی العلامة علی ما سیجیء ولذا لم یعده صاحب التوضیح من هذه الاقسام ثم انهم بینوا ضابطة یعرف بها الفرق بین الشرط وما فی معناه علی ما قال وانما یعرف الشرط بصیغته کحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفیه تنبیه علی ان صیغة الشرط لا ینفک عن معنی الشرط قط او دلالته[4] وهی الوصف الذی یکون فی معنی الشرط کقوله المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النکرة[5] ای المرأة الغیر المعینة بالاشارة لا النکرة النحویة اذ هی معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فی النکرة وهو معتبر فی الغائب یصلح دلالة علی الشرط فصار کانه قال ان تزوجت امرأة فهی طالق ولو وقع فی المعین بان یقول هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق لما صلح دلالة علی الشرط لان الوصف فی الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ فی التعریف من الوصف فکانه قال هذه المرأة طالق فیلغو فی الاجنبیة

اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں پائی گئیں یعنی بیوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دونوں شرطیں متحقق ہوگئیں تب تو جزا یعنی وقوع طلاق کے مترتب ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اور اگر ملک نکاح میں دونوں شرطیں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری نہیں پائی گئی تو ان دونوں شکلوں میں بلا شبہ جزا کا ترتب نہیں ہوگا۔ اور اگر پہلی نہیں بلکہ دوسری شرط ملک میں پائی جائے اس طرح پر کہ شوہر نے اسے بائن طلاق دے دی۔ پھر وہ اس پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے شادی کرلی اس کے بعد وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں ہمارے نزدیک جزا کا ترتب ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ حکم کا اصل مدار دونوں میں سے آخری شرط پر ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہے۔ صرف تعلیق کے وقت اور جزا کے ترتب کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی زمانہ میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ دوسری شرط کو پہلی پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بجائے دوسری کے صرف پہلی شرط ملک میں پائی جانے سے طلاق نہیں ہوتی، اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔ (۵) وہ شرط جو خالص علامت کے مشابہ ہو جیسے احصان زنا میں رجم قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ بعض علمائے اصول نے اس احصان کو کبھی تو شروط میں گنا ہے اور کبھی علامت شمار کیا ہے جیسا کہ سامنے آئے گا۔ اسی بنا پر صاحب توضیح نے شرط کے اقسام میں سرے سے اس قسم کو شمار ہی نہیں کیا ہے۔ اقسام شرط بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ ایک ضابطہ بتلانا چاہتے ہیں جس کو اصولیین نے شرط اور معنی شرط کے درمیان فرق معلوم کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ کہا " اور بلاشبہ شرط پہچانی جاتی ہے اس کے خاص صیغوں سے جیسے حروف شرط " مثلاً اس قول میں " ان دخلت الدار فانت طالق " اور مصنفؒ کے کلام میں اتنا کہنے سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ شرط کے صیغے معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں " یا بواسطہ دلالت شرط ہے " دلالت شرط سے مراد وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو " مثلاً کسی کا یہ کہنا " المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا " کہ یہ کلام معنی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہاں نکرہ کا وصف دیا گیا ہے " نکرہ سے مراد " المرأة " ہے جو بذریعہ اشارہ معین نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں نحوی نکرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نحوی قاعدہ سے تو یہ الف لام کے ذریعہ معرفہ ہے۔ بہرحال " المرأة " نکرہ میں جبکہ تزوج کا وصف داخل ہوا جو کہ غائب کے تعارف میں معتبر اور مفید ہے تو ایسے وصف میں شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا گویا اس نے یہ کہا " ان تزوجت امرأة فهی طالق " لیکن اگر کلام میں متعین کا وصف واقع ہو مثلاً یوں کہے " هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق " تو یہ وصف شرط پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ حاضر موجود کے تعارف میں وصف لانا امر لغو ہے کیونکہ وصف کی بہ نسبت اشارہ میں تعریف زیادہ ہے تو تعیین وصف لغو قرار پانے کے بعد گویا اس نے یہ کہا " هذه المرأة طالق " اور یہ قول اجنبی عورت کے حق میں بے فائدہ ہے کیونکہ وہ محل طلاق ہونے کی لائق نہیں ہے۔

---

[1] قوله لان المدار علی آخر الشرطین فان الجزاء انما یترتب علی تمام الشرط وتمامه انما هو بوجود الجزء الآخر ۱۲ [2] قوله کالعلامة الخالصة ای التی لا یتعلق بها وجود حتی یکون شرطا ولا وجوب حتی یکون علة بل هی تعرف وجود الحکم ۱۲ [3] قوله شرط للرجم فی معنی العلامة فانه معرف ومظهر لحکم الزنا وهو انه حین وجد کان موجبا للرجم والمعرف علامة ۱۲ [4] قوله او دلالته بالجر معطوف علی المجرور فی قوله بصیغته ای یدل الکلام علی التعلیق ودلالة الشرط علیه ۱۲ [5] قوله ای المرأة الخ دفع دخل تقریره ان لفظ المرأة فی المتن معرفة فکیف تنزه المصنف بکونه نکرة ۱۲

ونفی الشرط — یجمع الوجهین ای المعین وغیر المعین حتی لو قال ان تزوجت امرأة فهی طالق او ان تزوجت هٰذه المرأة فهی طالق یقع الطلاق بالتزوج فی الصورتین والرابع العلامة وهی ما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما یعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غیر ان یتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط کالاحصان فی باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن کون الزانی حرا مسلما مکلفا وطی بنکاح صحیح مرة فالتکلیف شرط فی سائر الاحکام والحریة لتکمیل العقوبة وانما العمدة ههنا هی الاسلام والوطی بالنکاح الصحیح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا یتوقف انعقاده علة للرجم علی احصان یحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا یثبت بوجوده الرجم وعدم کونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال فی الزانی یصیر به الزنا فی تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنی کونه علامة وهذا عند بعض المتأخرین ومختار الاکثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما یتوقف علیه وجود الحکم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا یوجب الرجم بدونه کالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتی لا یضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفریع علی کون الاحصان علامة لا شرطا یعنی اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا یضمنون دیة المرجوم بحال ای سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ایضا لانه علامة لا یتعلق بها وجوب ولا وجود ولا یجوز اضافة الحکم الیه ۔

البتہ صریح شرط ہو یا بدون شرط کے ساتھ ہو معین اور غیر معین دونوں میں موثر و مفید ہے چنانچہ اگر بلا تعیین یوں کہا: ان تزوجت امرأة فهی طالق، یا تعیین کے ساتھ یہ کہا: ان تزوجت هٰذه المرأة فهی طالق، تو ان دونوں صورتوں میں نکاح کرنے کے ساتھ ہی ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامت حکم: متعلقات حکم کی چوتھی قسم علامت ہے اور وہ یہ کہ جس کے ذریعہ صرف حکم کا وجود معلوم ہو، وجوب حکم یا وجود حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ تو مصنف کے قول ما یعرف الوجود سے سبب خارج ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہے حکم بتلانے والا نہیں۔ اور "من غیر ان یتعلق به وجوب" سے علت خارج ہو گئی، اور "وجود" سے شرط نکل گئی۔ یہ جیسا کہ احصان زنا کے سلسلہ میں۔ کہ یہ زانی کا مستحق رجم ہونے کی علامت ہے۔ احصان کہتے ہیں زانی کا آزاد، مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو۔ پس مکلف (یعنی عاقل بالغ) ہونا تو تمام احکام شرعیہ میں شرط ہے (زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں)۔ اور آزادی کی شرط اس لئے ہے تا کہ اس پر مکمل سزا جاری ہو سکے، لہذا شرط احصان میں خاص طور پر اسلام اور وطی بنکاح صحیح یہی دو باتیں ملحوظ ہیں جن پر حکم کا اصل دارومدار ہے۔ اس احصان کو ہم نے شرط قرار دینے کے بجائے علامت اس لئے قرار دی کہ زنا ثابت ہو جانے پر اس زنا کا رجم کی علت ہونا (شرط کی مانند) اس پر موقوف نہیں رہتا کہ بعد میں احصان متحقق ہو جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور احصان کا علت اور سبب نہ ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ احصان سے مراد در حقیقت زانی کی ایک مخصوص حالت ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب ہونے سے وہ موجب رجم ہوتا ہے۔ اور علامت سے ہمارا یہی مطلب ہے یہ تحقیق تھی بعض متاخرین کے مسلک کے مطابق۔ اور اکثر علمائے اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان وجوب رجم کی شرط ہے کیونکہ شرط تو اسی کو کہتے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ اور احصان میں یہ حیثیت پائی جاتی ہے (کہ اس پر وجوب رجم موقوف ہے) کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذات خود موجب رجم نہیں ہے جس طرح چوری قطع ید کا موجب نہیں ہے جب تک کہ مال مسروق نصاب سرقہ تک نہ پہنچ جائے۔ یہاں تک کہ شہود احصان کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر جائیں۔ یہ تفریع ہے احصان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر۔ یعنی زانی کے محصن ہونے کی گواہی دینے والے اس پر رجم قائم ہونے کے بعد اگر اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو وہ اس کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے خواہ شہود احصان تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ یہ احصان صرف علامت ہے۔ اس کے ساتھ کسی چیز کا وجوب یا وجود متعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا رہی ہے۔

---

۱ قوله ونفی الشرط ای صریح الشرط ... بصیغة یجمع الوجهین بخلاف دلالة الشرط فانها لا تجمع الوجهین بل تختص بالنکرة ... ۱۲ ۔

۲ قوله احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول علی العلة ۱۲ — ۳ قوله احتراز عن الشرط فانه یتوقف علیه وجود المشروط ۱۲ ۔ — ۴ قوله لتکمیل العقوبة ای لیصیر بها العقوبة الکاملة ۱۲ ۔ — ۵ قوله لا یتوقف الخ ای کما یکون التوقف علی حدوث الشرط ۱۲ ۔ — ۶ قوله وعدم کونه ای الاحصان علة وسببا ظاهر لانه لیس بمؤثر فی الرجم ولا هو طریق مفض الیه ۱۲ ۔ — ۷ قوله من حال الخ وهو کون الزانی حرا مسلما الخ کما مر ۱۲ ۔

۸ قوله انه شرط الخ فشهود الاحصان اذا رجعوا یضمنون لاضافة التلف بالرجم الی هؤلاء الشهود ۱۲ ۔

بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الحكم به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا بعد رجم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون بدون العقل فلذا ابتدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية** اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوت فاكملهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والصبيان ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يكون الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شئ وقبحه وايجابه وتحريمه به فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وهو قول الشافعيؒ واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی مسئلہ میں شرط اور علت دونوں کے گواہ موجود ہوں مثلاً دو آدمی بقول ان دخلت الدار فانت طالق، زید کے تعلیق کرنے کی شہادت دیں اور دوسرے دو آدمی دخول دار کی شرط پائی جانے کی گواہی دیں پھر شرط کے گواہ تنہا اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو بعض مشائخ کے نزدیک (وقوع طلاق کی بناء پر شوہر کو مہر وغیرہ جو کچھ ادا کرنا پڑا) شہود شرط اس کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ شرط علت کے قائم مقام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے جبکہ علت کی طرف حکم کی نسبت متعذر ہو۔ اس بناء پر کہ شرط کے ساتھ حکم (وجود حکم) کا تعلق تو ہے اور تعدی شرط کے شاہدوں سے پائی گئی۔ فخر الاسلام بزدویؒ کا مختار مسلک یہی ہے لیکن شمس الائمہؒ کے نزدیک ان پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ وہ شہود شرط کو شہود احصان پر قیاس کرتے ہیں اور صورت مذکورہ میں اگر تعلیق اور شرط دونوں کے گواہ بیک وقت رجوع کرلیں تو محض تعلیق کے گواہ ضامن ہوں گے کیونکہ وہ علت کے گواہ ہیں۔ اور علت کے گواہ موجود ہوتے ہوئے نقصان کی نسبت شرط کے گواہ کی طرف نہیں ہو سکتی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر تنہا شہود احصان رجوع کرلیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان کے نزدیک احصان رجم کے لئے شرط ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احصان شرط ہو یہی ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔ بلکہ علامت ہے۔ اس لئے نسبت حکم میں علت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو بھی حکم کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں کیونکہ علت یعنی زنا کے شاہدوں کی طرف حکم کی نسبت ہو سکتی ہے۔ پس شرط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جہاں اصل پر عمل کرنا ممکن ہو وہاں خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ مصنف جبکہ متعلقات احکام کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کی اہلیت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ اور یہ تو سب ہی کو معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل کے نہیں پائی جا سکتی اس لئے عقل کے بیان سے اس بحث کی ابتداء کی چنانچہ فرمایا۔

فصل فی بیان الاهلیة " اہلیت تکلیف ثابت کرنے کے لئے (ہمارے نزدیک) سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ بغیر عقل کے خطاب تکلیف سمجھ میں نہیں آسکتا ہے اور جو شخص خطاب سمجھنے کے قابل نہ ہو اس سے خطاب کرنا ہی مذموم ہے۔ عقل کی تعریف اقسام سنت کی بحث میں (بسلسلہ شرائط راوی) گذر چکی ہے۔ اور عقل کے اندر پیدائشی طور پر تفاوت پایا جاتا ہے۔ چنانچہ طبقات انسانی میں سب سے زیادہ عقل مند انبیاء اور اولیاء ہیں۔ پھر علماء و حکماء کا درجہ ہے پھر عوام اور بچے ہیں۔ ان کے بعد دیہاتی اور عورتوں کا نمبر آتا ہے۔ نیز ان میں سے ہر نوع کے افراد کے مابین بھی مدارج عقل میں تفاوت ہے۔ بسا اوقات ایک آدمی کی عقل ہزار کی عقل سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ اور بعض بچے اپنی عقل سے ایسی باتیں دریافت کر لیتے ہیں کہ جن کے سامنے عمر رسیدہ آدمی بھی [illegible] لیکن چونکہ عقل یکساں طور [illegible] شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے [illegible] احکام شرعیہ کے اندر عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اصولی فریق کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ [illegible] قرآن و حدیث [illegible] اور جب کسی معاملہ میں نقل پایا جائے تو پھر عقل کے بجائے اسی کا اعتبار ہوگا۔ کسی چیز کا حسن و قبح اور وجوب و حرمت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی اور بچہ عاقل کا ایمان درست نہیں ہے کیونکہ شریعت نے اسے مکلف نہیں بنایا اور عقل کا فیصلہ ناقابل اعتبار ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات
ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية
الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه اني اراك و
قومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن
ابي حنيفة وعن الشيخ ابي منصور ايضا وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التحريم فهو ان العقل موجب عندهم ومعرف
عندنا لكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه
غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال وان اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في
تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل ہی قطعی اور یقینی طور پر علت موجبہ ہے ان امور کے لئے جو اس کے نزدیک مستحسن ہیں اور علت محرمہ ہے ان امور کے لئے جو اس کی نظر میں قبیح ہیں (یعنی) عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی
زیادہ ہے، کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ محض (احکام پر دلالت کرنے والی) علامتیں ہیں۔ اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیل واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں۔
اسی بناء پر وہ کسی دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان باتوں کو ثابت نہیں مانتے جن کو عقل ادراک نہ کرسکے جیسا کہ رؤیت باری تعالی، عذاب قبر، میزان، پل صراط اور بہت سارے احوال آخرت
اور ان سب کا انکار کرتے ہیں، ان کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ مقولہ ہے جو انہوں نے اپنے باپ کو خطاب کرکے کہا "انی اراک وقومک فی ضلال مبین" کہ اس میں "اراک" (میں تجھ کو دیکھتا ہوں) کہا گیا ہے
جس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی نازل ہونے سے پہلے اپنی عقل سے یہ بات فرمائی۔ اور اس کے بجائے "اوحی الی" نہ فرمایا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقل بذات خود حجت ہے جب
ہی تو اس کے مطابق عمل نہ کرنے کے سبب سے ان کو معذور قرار دینے کے بجائے فی ضلال مبین (فرمایا گیا)، اور کہتے ہیں کہ کوئی عاقل ہونے کے باوجود طلب حق ترک کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے
معذور نہیں سمجھا جائے گا حتی کہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ بھی ان کے نزدیک ایمان کا مکلف ہے عاقل ہونے کی وجہ سے اگرچہ دلائل سمعیہ اس کو نہ پہنچے ہوں اور جس کو دعوت اسلام بالکل نہیں
پہنچی مثلاً کسی آبادی سے دور بلند پہاڑ کا رہنے والا ہے، اگر وہ کفر و ایمان میں سے کسی بات پر عقیدہ نہ رکھے تب بھی وہ دوزخی ہوگا کیونکہ عقل کے ذریعہ ایمان لانا اس پر واجب تھا، البتہ دوسرے
احکام شرعیہ بجا لانے میں اسے معذور سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کے پاس حجت شرعی نہ پہنچے کیونکہ فرعی احکام محض عقل سے جاننا ممکن نہیں، یہ وجوب ایمان بالعقل امام ابوحنیفہؒ اور شیخ
ابو منصور ماتریدیؒ سے بھی مروی ہے، بنابریں اگر یہ صحیح ہو تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان زیر بحث مسئلہ میں سوائے تحریم کے اختلاف کے اور کوئی فرق نہیں رہتا ہے یعنی ان کے نزدیک عقل ہی موجب ہے اور
ہمارے نزدیک عقل وہ شے ہے جو شریعت پہچاننے کا محض ایک ذریعہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ اور شیخ ابو منصورؒ کا صحیح مسلک وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا۔ "اور ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کو دین کی
دعوت نہیں پہنچی وہ محض عقل کی بنا پر مکلف نہیں ہے۔ لہذا اگر وہ ایمان یا کفر کسی کا بھی عقیدہ نہ رکھے تو اسے معذور قرار دیا جائے گا جس نے اس کو غور و فکر اور استدلال کی مہلت نہیں ملی" لیکن اگر حق تعالی
اس کو تجربے سے فائدہ اٹھانے کا موقع اور اپنی عاقبت کے بارے میں سوچنے سمجھنے کی مہلت عنایت فرمائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا چاہے اسے دعوت اسلام نہ پہنچی ہو، کیونکہ قدرت کی کھلی ہوئی
نشانیوں پر غور و فکر کے ذریعہ اپنے دل و دماغ کو خواب غفلت سے جگانے کے لئے مہلت کا حاصل ہونا اور غور و تامل کا موقع پانا ہی دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے۔ لیکن کتنی مدت ملنے سے عذر
باقی نہیں رہے گا اس کی تعیین و تحدید کے بارے میں کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ اشخاص کے اختلاف کے لحاظ سے اس کے اعتبار میں بھی فرق ہوگا دیکھا گیا ہے کہ بہت سارے کم زمانہ میں ہدایت کے
اس درجہ میں پہنچ جاتا ہے کہ دوسروں کے لئے وہاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا تعین اللہ کے حوالہ کردینا چاہیئے۔ البتہ بعضوں نے مرتد کو غور و فکر کے لئے جتنی مہلت دی جاتی ہے اس
پر قیاس کرکے مدت مہلت تین دن مقرر کی ہے مگر یہ قول بالکل ضعیف ہے۔

ـه قوله فلم يثبتوا [illegible]

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم

ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عند

وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن

المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان

النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه والذمة

عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع ش

الصالحة لنا وعلينا والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام

يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له

وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير

مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد

من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزم ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه۔

اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی، اگر کفر وایمان کے عقیدہ سے بالکل غافل رہتے ہوئے یا شرک کا عقیدہ کے ساتھ اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ معذور ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک دلیل سمعی پہنچنے کا اعتبار ہے، اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی۔ اسی بناء پر اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تو ان کے نزدیک وہ اس کے قتل کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا کفر کوئی جرم نہیں۔ اور ہمارے نزدیک اگرچہ دعوت اسلام پہنچانے کے پیشتر قتل کرنا حرام ہے تاہم قتل کر دینے سے ضامن نہیں ہوگا۔ نیز ان کے نزدیک عقل اور سمجھ رکھنے والے بچہ کا ایمان معتبر نہیں اور ہمارے نزدیک معتبر ہے اگرچہ عند الشرع وہ مکلف بالایمان نہیں ہے، اس کے مکلف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا وجوب خطاب شرع کی اہلیت پر موقوف ہے۔ اور بچہ خطاب کا اہل نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے تین شخص مرفوع القلم ہیں بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔ عقل (جس پر کہ اہلیت کا دارومدار ہے) اس کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا۔ اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب اور اہلیت ادا۔ (۱) اہلیت وجوب جو کہ ذمہ صحیح ہونے پر مبنی ہے، یعنی نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب احکام کے صالح اور قابل نہ ہو خواہ وہ احکام اس کے نفع اور ثواب سے متعلق ہوں یا اس کے ضرر اور سزا سے متعلق ہوں۔ اور ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو باری تعالیٰ نے ہم بنی آدم سے "یوم میثاق" میں لیا ہے جس کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا" پس جبکہ ہم نے عہد الست میں حق تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا ہم نے اس کے تمام تکلیفی احکام کا بھی اقرار کر لیا خواہ وہ احکام نفع اور ثواب کے ہوں یا ضرر اور الزام کے۔ اور انسان پیدا ہی ہوتا ہے اس حال میں کہ اس کا ذمہ یعنی اس کی ذات جو کہ درحقیقت قبول عہد اور ثبوت ذمہ کا محل ہے، قابل ہوتا ہے ہر قسم کے احکام نفع اور ضرر اس پر واجب ہو سکیں۔ اسی بناء پر کہ وہ عہد الست میں احکام خداوندی کی تعمیل کا وعدہ کر چکا ہے۔ البتہ جب تک پیدا نہ ہوا اور بطن مادر میں رہے، اس وقت تک وہ ماں کے بدن کا ایک جزء شمار ہوتا ہے کہ ماں کے آزاد ہونے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور ماں کی بیع میں تبعاً وہ بھی داخل ہوتا ہے، مستقل طور پر اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، مثلاً عزیز واقارب کا نفقہ یا اس مبیع کا ثمن جس کو ولی نے اس کے لئے خریدا ہے۔ (کیونکہ اس وجوب میں بظاہر اس کا ضرر ہے) اگرچہ محض ایسے احکام ثابت ہونے کے قابل ہوتا ہے جو خود اس کے نفع سے متعلق ہوں۔ مثلاً ثبوت آزادی، وراثت، وصیت اور نسب (وغیرہ)۔ اور جب ولادت ہو جاتی ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے احکام نفع وضرر قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ محض حکم کا واجب ہونا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ اپنے اختیار سے حکم ادا کرنا ہی مقصود اصلی ہے اور چونکہ نابالغ بچہ سے ادا کا مطالبہ اس کے عجز کی وجہ سے ممکن نہیں، تو جائز ہے کہ باطل ہو جائے یہ وجوب اس کے حکم یعنی مطالبہ ادا ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بجز حقوق العباد میں سے جو احکام مالی مطالبات میں سے ہوں مثلاً تاوان (یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان) اور عوض (یعنی مبیع کی قیمت) اور بیوی اور رشتہ دار اقارب کا نفقہ (وغیرہ کے احکام) وہ نابالغ پر لازم ہوں گے، کیونکہ نابالغ سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے کہ اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا خود اس کا ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ تو اس پر ان احکام کا وجوب اپنے حکم سے خالی نہ ہوگا۔

ف قوله وهي بناء على قيام الذمة ثم الذمة لغة العهد الذي نقضه يوجب الذم والمراد بالذمة شرعا نفس ورقبة لها ذمة تسمية المحل باسم الحال ۱۲

وما كان عقوبة او جزاء لم يجب[1] عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجا عنهما واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب[2] كالعبادات الخالصة والعقوبات فان[3] المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك و النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عاقلا يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليهما اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون[4] حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا۔

اور وہ احکام جو بطور عقوبت یا جزائے فعل کے ثابت ہوں وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے یہاں عقوبت سے قصاص مراد ہے اور جزا سے اس کے جرم کی ایسی سزائیں مراد ہیں جو مار پیٹ وغیرہ کی شکل میں ہوں۔ اس سے حدود یا حرمان میراث مراد نہیں ہے تاکہ حقوق اللہ سے خارج رہے، اور اس کے مقابلہ میں اس قسم کا ذکر کرنا درست ہو۔ باقی رہ گیا نابالغ بچے کو بے ادبی یا گستاخی پر مارنا (جزائے فعل میں سے نہیں ہے (کہ ناجائز ہو) بلکہ یہ تادیب میں سے ہے (جو کہ جائز بلکہ مستحسن ہے)۔ اور حقوق اللہ میں سے نابالغ پر وہی احکام واجب ہوں گے جن کے ادا کا مطالبہ اس سے درست ہوگا مثلاً عشر اور خراج کیونکہ یہ دونوں اصل میں مالی ٹیکس ہیں اور ان میں عبادت یا عقوبت کے معنی تبعاً پائے جاتے ہیں۔ ان کو واجب کرنے سے فعل ادا مقصود نہیں بلکہ مال ہی مقصود ہے۔ اس لئے ولی کا ادا کر دینا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جن احکام کی ادائیگی کا مطالبہ ان سے درست نہ ہوگا وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے مثلاً خالص عبادتیں اور خالص عقوبتیں کیونکہ فعل ادا ہی عبادت کی مشروعیت کا مقصود ہے۔ اور فعل ادا (کا مطالبہ) بچہ سے ممکن نہیں۔ اسی طرح عقوبت کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی فعل کے سبب سے اس پر مؤاخذہ کرنا اور اس کو سزا دینا اور وہ مؤاخذہ کے قابل نہیں ہے۔ (۲) اہلیت ادا، اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ۔ اول اہلیت قاصرہ، اور یہ قدرت قاصرہ یعنی نقصان عقل اور نقصان بدن پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ ادائے احکام دو قدرتوں سے متعلق ہے۔ پہلی خطاب سمجھنے کی قدرت جو کہ عقل سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت اور اس کا تعلق بدن سے ہے۔ لہذا جب عقل اور بدن دونوں کے ذریعہ قدرت کا تحقق ہوتا ہے تو ان دونوں کے کمال سے قدرت کامل ہوگی اور ان کے نقصان سے قدرت بھی ناقص ہوگی۔ دیکھئے انسان اپنی پیدائش کے وقت ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر ان قدرتوں کے حاصل ہونے کی استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے چنانچہ بالغ ہونے کے وقت تک آہستہ آہستہ یہ قدرتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے کچھ سوجھ بوجھ رکھنے والا بچہ، کہ اس کا بدن ناقص ہے اگرچہ اس کی عقل کامل ہو سکتی ہے اور کم دماغ والا بالغ شخص کہ اس کی عقل ناقص ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے۔ اور اسی پر موقوف ہے، یعنی اہلیت قاصرہ پر "صحت ادا" موقوف ہے، یا یہ معنی کہ ادا کرنے سے ادا صحیح شمار ہوگی اگرچہ اس پر واجب نہیں ہے۔ (دوم) اہلیت کاملہ جو کہ قدرت کاملہ یعنی عقل کامل اور بدن کامل پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اسی اہلیت کاملہ پر وجوب ادا اور مخاطب بالاحکام ہونا موقوف ہے۔ کیونکہ کمال قدرت سے قبل ادا واجب ہونے سے حرج لازم آتا ہے جو کہ ہماری شریعت میں نہیں ہے، اور چونکہ اس کمال کا صحیح ادراک طویل تجربہ کے بغیر ناممکن ہے اس لئے شریعت نے آسانی کی غرض سے بلوغ کو کمال عقل کے قائم مقام قرار دے دیا ہے کیونکہ عموماً اس عمر میں عقل کے اندر اعتدال اور کمال آجاتا ہے۔

---

[1] قوله لم يجب عليه اي على الصبي لان ... العلم بحكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل فيبطل الوجوب ۱۲ [2] قوله لا تجب اي على المولود حقوق الله تعالى كالعبادات الخالصة التي لا تؤدى ولا تصح الا بالنية كالصلاة والزكوة والعقوبات كالحدود ۱۲ [3] قوله فان المقصود من العبادات الخ قيل والزكوة وان تتادى بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء باختيار وليس للصبي من ابتلاء ۱۲ [4] قوله يكون حرجا لانه يحرج في الفهم بنقصان عقله ويثقل عليه الاداء لا في قدرة بدنه ۱۲۔

والاحکام منقسمة فی هذا الباب ای باب ابتناء صحة الاداء علی الاهلیة القاصرة دون الاهلیة الکاملة التی ذکرت من قریب الی ستة اقسام اشار المصنف رحمه الله الیها علی الترتیب فقال فی حق الله تعالیٰ ان کان حسنا لا یحتمل غیره کالایمان یجب القول بصحته من الصبی بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان علیا رضی الله عنه افتخر بذلک وقال شعر سبقتکم الی الاسلام طرا ؎ غلاما ما بلغت اوان حلم ۔ وعند الشافعی رحمه الله لا یصح ایمانه قبل البلوغ فی حق احکام الدنیا فیرث اباه الکافر ولا تبین منه امرأته المشرکة لانه ضرر وان صح فی حق احکام الآخرة لانه محض نفع فی حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبی ولم یصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لکان امتناعه کفرا وان کان قبیحا لا یحتمل غیره کالکفر لا یجعل عفوا وهذا هو القسم الثانی والمراد بالکفر هو الردة یعنی لو ارتد الصبی تعتبر ردته عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله فی حق احکام الدنیا والآخرة حتی تبین منه امرأته ولا یرث من اقاربه المسلمین ولکن لا یقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد بعد ردته ولا یجب علیه شئ کالمرتد وعند ابی یوسف والشافعی رحمهما الله لا تصح ردته فی حق احکام الدنیا لانها ضرر محض وانما حکمنا بصحة ایمانه لکونه نفعا محضا وما هو دائر بین الامرین ای بین کونه حسنا فی زمان وقبیحا فی زمان وهذا هو القسم الثالث کالصلوٰة ونحوها یصح منه الاداء من غیر لزوم عهدة وضمان فان شرع فیه لا یجب اتمامه والمضی فیه وان افسده لا یجب علیه القضاء وفی صحة هذا الاداء بلا لزوم علیه نفع محض له من حیث انه یعتاد اداءها فلا یشق ذلک بعد البلوغ ۔

«والاحکام منقسمة» یعنی اس باب کے (یہاں ہذا الباب سے ادا کی اہلیت قاصرہ پر صحت موقوف ہونے کے اعتبار سے اقسام مراد ہیں)، اہلیت کاملہ جو قریب مذکور ہے اس کے اعتبار سے چھ قسموں کی طرف ہے (تین قسمیں حق اللہ سے متعلق حسن، قبیح اور دائر بین الحسن والقبیح، اور تین حق العباد سے متعلق نفع محض، ضرر محض اور دائر بین النفع والضرر)۔ آگے مصنفؒ نے ترتیب وار ان اقسام کو بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا: «اور حق اللہ سے متعلق فعل (۱) اگر وہ محض حسن ہو کر کسی حال میں اس کے قبیح ہونے کا احتمال ہی نہ ہو مثلاً فعل ایمان، تو صبی عاقل سے بھی اس کی ادائیگی صحیح ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے البتہ ادا کرنا اس پر لازم نہیں (یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پہلی قسم ہے۔ اس کے بارے میں ہم نے صحت ادا کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی نابالغی کی حالت میں اسلام لانے پر فخر فرمایا۔ شعر: اسلام قبول کرنے میں تمام لوگوں پر میں نے سبقت کی جبکہ میں بچہ تھا ابھی حد بلوغ کو نہیں پہنچا تھا۔ (اگر بچپن کا ایمان ادا صحیح نہ ہوتا تو آپ کس طرح اس پر فخر فرماتے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام جاری ہونے کے سلسلہ میں قبل البلوغ ایمان معتبر نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک صبی عاقل اسلام قبول کر لینے کے باوجود اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اگر شادی شدہ ہو تو اس کی مشرک بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی کیونکہ احکام کے نفاذ میں اس کا سراسر ضرر ہے۔ ہاں، احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس میں اس بچہ کا نفع ہی نفع ہے۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ادائے ایمان اس پر لازم نہیں تو اس کا مفاد یہ ہے کہ صبی عاقل سے اگر اسلام دریافت کیا جائے اور وہ بیان نہ کر سکے تو اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی، اگر ادائے ایمان اس کے ذمہ لازم ہوتی تو اس کا اسلام نہ بتا سکنا کفر شمار ہوتا اور اس کے اور بیوی کے درمیان تفریق واقع ہو جاتی۔ (۲) اور اگر فعل ایسا قبیح ہو کر کسی حال میں اس کے حسن ہونے کا احتمال ہی نہ ہو جیسے کفر تو بچہ سے اس کا ارتکاب قابل عفو نہیں ہوگا (یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی دوسری قسم ہے۔ اور یہاں کفر سے مراد اسلام کے بعد مرتد ہو جانا) یعنی بچہ اگر مرتد ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا، چنانچہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور مسلم قرابت داروں کا وہ وارث نہیں ہوگا، لیکن ارتداد کی بنا پر اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے محاربین میں سے شمار نہیں ہوتا ہے (اور مرتد کو قتل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ فعلاً اہل حرب میں داخل ہو جاتا ہے)۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو اس کا خون باطل ہے۔ قاتل پر اس کا خون بہا واجب نہیں ہوگا جیسا کہ بالغ مرتد کے قتل پر قصاص یا دیت کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام میں اس کی ردت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس کے اعتبار کرنے میں بچہ کا سراسر نقصان ہے باقی رہا یہ کہ اس کے ایمان صحیح ہونے کا حکم کس لئے لگایا ہے کہ اس میں اس کا محض نفع ہے۔ (۳) اور جو فعل دائر ہو دونوں کے درمیان، یعنی کسی وقت وہ حسن شمار ہو اور دوسرے وقت قبیح۔ یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی تیسری قسم کا بیان ہے۔ جیسے نماز اور اس قسم کی دوسری (بدنی) عبادتیں تو (اس کا حکم یہ ہے کہ) صبی عاقل سے اس کی ادائیگی صحیح ہوگی۔ البتہ اس کے ذمہ اس فعل کا التزام یا ذمہ داری نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر نابالغ ایسی عبادت شروع کرے تو اس کو پورا کرنا یا اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر فاسد کر دے تو اس پر قضا کرنا بھی واجب نہیں، اور لازم کئے بغیر ادا صحیح قرار دینے سے بچہ کے حق میں یہ فائدہ ہے کہ اسے ادائے عبادت کی عادت پڑ جائے گی جس کی بدولت بالغ ہونے کے بعد ادا کرنے میں کوئی دقت اور بار محسوس نہیں کرے گا۔

وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وهذا هو القسم الرابع وفى الضرر المحض الذى لا يشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق و التصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيهما ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبى واقع[1] اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمدؒ واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت فى حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفى الدائر بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأى الولى فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلابد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفةؒ خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفةؒ روايتان فى رواية ينفذ و فى رواية[2] لا ينفذ۔

اور یہ حقوق اللہ میں سے نہ ہو (بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو) (۴) اگر اس میں محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، تو صبی عاقل کا انجام دینا صحیح ہوگا یعنی ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر خود صبی سے ایسے افعال صحیح اور معتبر سمجھے جائیں گے یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی چوتھی قسم ہے۔ (۵) اور اگر اس میں محض نقصان ہو، اس میں دنیوی منفعت کا شائبہ تک نہ ہو جیسے طلاق دینا اور وصیت کرنا، اور ان کے مانند دوسرے تبرعات، مثلاً غلام آزاد کرنا، صدقہ دینا، ہبہ کرنا اور قرض دینا۔ اگر بچہ اس قسم کا تصرف کرے تو بالکل باطل ہوگا کیونکہ ان تصرفات میں ملکیت زائل ہونے کا نقصان تو ہے مگر اس کے بجائے کوئی نفع اس کو نہیں مل رہا ہے۔ لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ اگر ضرورت داعی ہونے پر طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہوگی، اس کی متعدد نظیریں بھی موجود ہیں، کیا انہیں معلوم نہیں جبکہ صبی کی زوجہ مسلمان ہو جاتی ہے تو حکم یہ ہے کہ اس پر بھی اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ اسلام لانے سے انکار کردے تو بیوی اور اس کے درمیان تفریق کردی جاتی ہے۔ اور یہ تفریق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔ اسی طرح اگر صبی عاقل مرتد ہو جائے تو صبی، بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ فرقت امام محمدؒ کے نزدیک طلاق ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر وہ مقطوع الذکر ہو جس پر بیوی قاضی کے پاس علیحدگی کی نالش لے جائے (اور قاضی ان میں تفریق کردے) تو یہ تفریق بھی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے۔ ان نظائر سے معلوم ہوا کہ صبی کے حق میں بھی بوقت ضرورت حکم طلاق ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پانچویں قسم تھی۔ اس کی چھٹی قسم یہ ہے کہ (۶) یا وہ تصرف دونوں کے درمیان یعنی نفع اور ضرر کے درمیان ہو جیسے بیع اور اس کے مانند دوسرے تصرفات، تو ولی کی اجازت سے صبی عاقل ان تصرفات کا مالک ہوگا کیونکہ بیع اور اس کے مشابہ دوسرے معاملات اگر فائدے کے ساتھ کرے تب تو اس کے حق میں نفع ہے۔ اور اگر خسارہ اور گھاٹے کے ساتھ کرے تو اس کے حق میں ضرر ہے۔ علاوہ ازیں بیع کے اندر ایک چیز (مبیع) اس کی ملک سے نکلتی اور دوسری چیز (ثمن) اس کی ملک میں آتی ہے۔ تو اس میں نفع کے پہلو کی ترجیح کے لئے اس کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے شامل ہونی ضروری ہے۔ بہرحال ولی کی طرف سے اجازت مل جانے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صبی بالغ کے درجہ میں آ جاتا ہے کہ اب اگر وہ کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بھی معاملہ کرے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوا ہے اس لئے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر بیع وفروخت کرے تو اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت کی رو سے بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کی رو سے نافذ نہیں ہوگی۔

---

[1] قوله والوصية جعلها من الضرر المحض مع ان فيها نفعا باعتبار حصول الثواب فى الآخرة ... بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك فى الحال ويمكن ان يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل حقه وشرعا فانه من صلة الرحم ... كذا فى فتح الغفار نقله عن ... ١٢

[2] قوله واقع كيف فان ملك الطلاق من لوازم ملك النكاح وليس ضرر فى ملك الطلاق انما الضرر فى ايقاع الطلاق فالصبى يملك تطليقه ويقع طلاقه اذا دعت الحاجة ١٢ قوله وفى رواية لا ينفذ لمكان التهمة فان فيه تهمة ان الولى انما اذن لتحصيل مقصوده ولم يعتبر الولى بالاذن النظر والشفقة بخلاف ما اذا باع من الاجنبى فانه لا تهمة هناك ١٢

وهذا كله عندنا وقال الشافعيؒ كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه[1]
يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض و
ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره سواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة
بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عليه السلام
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن
عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عليه السلام له كان لاجل دعائه
بالانظر فوفق لاختيار الانظر له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة[2] على الاهلية فقال والامور المعترضة
على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتي المكتسب الذي ضد السماوي وهو
سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه۔

یہ ساری تفصیل تو ہمارے مذہب کی تھی۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے جن منافع کی تحصیل بچہ کے لئے ممکن ہے ان میں بچہ کی عبارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے
جیسے قبول اسلام اور تصرف بیع کہ باپ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور اس کے مال کی بیع وشراء کا تصرف ولی انجام دے سکتا ہے تو ان میں صرف ولی کی عبارت ہی
اسی کی ادائیگی معتبر ہوگی۔ اور جن منافع کی تحصیل ولی کی ادائیگی سے ممکن نہیں، ان میں خود بچہ کی تعبیر اور ادائیگی معتبر ہوگی جیسا کہ وصیت، کیونکہ ولی بچہ کی طرف سے تصرف وصیت کی نیابت
نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اگر بچہ کسی نیک کام میں صرف کرنے کی وصیت کرنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا یہ تصرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کچھ کام میں نہیں آئے گا اگر وصیت
کر گئے تو آخرت میں ثواب کا مستحق ہوگا جو اس کے حق میں سراسر نفع ہے) لیکن ہمارے نزدیک بچہ کی وصیت بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ابوقت وصیت تو بہرحال سراسر نقصان ہے اور بغیر
بدل کے بطور تبرع اپنی ملک کو زائل کرنا ہے خواہ وہ وصیت کسی نیک کام میں صرف کرنے سے متعلق ہو یا دوسرے کسی مصرف سے متعلق اور چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہونے سے پہلے موت ہو
جائے یا بالغ ہونے کے بعد موت ہو بہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ اور ماں باپ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ جب کسی بچہ کی ماں اور باپ کے درمیان
تفریق واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک ماں بچہ کا حق حضانت (پرورش) پورا کر چکی ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے بعد بچہ کو اختیار دیا جائے گا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ
رہنا پسند کرے اس کے ساتھ رہے۔ کیونکہ ایک واقعہ میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کو اختیار دیا تھا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ چاہے رہنا چاہے۔ ظاہر ہے کہ ماں باپ میں سے کسی
کو ترجیح دینے کی منفعت ولی کے اختیار کرنے سے حاصل ہونا ممکن نہیں، اس لئے اس میں خود بچہ کی عبارت (یعنی ترجیح احد الابوین) معتبر ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک بچہ کو اختیار کا حق نہیں ہے
بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر لڑکا ہو تو باپ کے پاس رہے گا تاکہ آداب شریعت سیکھ کر باادب اور مہذب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو ماں کے پاس رہے گی تاکہ حیض وغیرہ کے مسائل سیکھ سکے۔ باقی
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر قیاس نہیں چل سکتا ہے۔ کیونکہ آپ نے اس بچہ کے لئے بہتری کی دعا فرمائی تھی۔ تو آپ کی دعا کی برکت سے اس بچہ کو اپنے حق میں جو نافع ہے۔ اسے
اختیار کرنے کی من جانب اللہ توفیق دی گئی۔ اور جب دوسروں کو یہ بات نصیب نہیں تو محض بچہ کے اختیار پر چھوڑ دینے میں ضرر کا اندیشہ غالب ہے۔ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر
اب مصنفؒ ان امور کو ذکر فرما رہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، سماوی اور (کسبی) سماوی سے
مراد وہ عوارض ہیں جو من جانب اللہ ثابت ہوں اور بندے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایسے عوارض گیارہ ہیں، صغر، جنون، عتہ، نسیان، نوم، اغماء، رق، مرض، حیض، نفاس
اور موت۔ ان امور کے بیان کے بعد سماوی کی ضد کسبی امور کا بیان آئے گا جن کی تعداد سات ہے۔ جہل، سکر، ہزل، سفر، سفہ، خطاء اور اکراہ۔

---

[1] قوله كالاسلام يعني ان اسلام الصبي لا يصح لانه تبعية ابوية فلو كان ولي كافر او اسلم الصبي لا يصح اسلامه وهذا يخالف ما نقل الشارح عن الشافعيؒ سابقا من ان ايمانه صحيح في حق احكام الآخرة وانه صحيح في حق احكام الدنيا ۱۲۔ [2] قوله الامور المعترضة بكسر الراء اي الامور التي تعترض وتطرأ على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها كالموت فانه يزيل اهلية الوجوب وكالنوم فانه يزيل اهلية الاداء والاعتراض مائل شدن چیزے وپیش آمدن چیزے را بالقصد وے کذا في المنتخب ۱۲۔

اذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس
بداخل في ماهية الانسان ولأن آدم عليه السلام خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله
كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه
يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا
يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر
وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو
عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فريضة الايمان حتى اذا اداه كان فرضا[1] فيترتب عليه
الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه و
بين اقاربه المسلمين ووضع عنه[2] الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يؤمن في اوان الصبا او لم يقر بكلمة
الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اي خلص الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه
ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعل بنفسه من غير عهدة ومطالبة۔

پھر جب تم اقسام سے واقف ہو چکے تو اب مصنف تمہارے سامنے پہلے امور سماوی کی انواع کی تفصیلات بیان کرنے والے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں "(۱) سماوی عوارض میں سے صغر
(یعنی بچپن) ہے" انسان کے لئے کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے تاہم مصنف نے اس کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ اور چونکہ
حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی (جوان ہونا اصل قرار پایا اور) صغر ان کی اولاد میں عارض ہو گیا" اور صغر ابتدائی حالت میں جنون کے مشابہ ہے "بلکہ جنون سے
بھی اس کی حالت ناقص تر ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب کسی بچہ کی بیوی مسلمان ہو جائے تو (فرقت کی تمہید کے لئے) اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی سمجھ بوجھ
آنے تک توقف کیا جائے کہ عقل آ جانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اس کے برخلاف اگر کسی مجنون کی بیوی اسلام قبول کرے تو اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پیش کی
جائے گی۔ اگر اس کے ماں باپ میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تبعاً اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان
تفریق کر دی جائے گی کیونکہ مجنون کے سلسلہ میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان
بیوی کے حق میں کافر کے ماتحت رہنے کا ضرر پہنچے گا، اور یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہے" لیکن جب بچے کے اندر عقل آ جائے (یعنی وہ سمجھدار ہو جائے) تو اس میں ایک قسم کی اہلیت ادا آ جاتی ہے (یعنی
اہلیت قاصرہ پیدا ہو جاتی ہے، اہلیت کاملہ نہیں کیونکہ صغر کا عذر ابھی تک باقی ہے) جس کے بعد بچہ سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں (یعنی
حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات، کہ بعض اعذار کی بنا پر بالغ سے بھی ان احکام کے ساقط ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ نیز بذات خود ان میں نسخ و تبدیل کے ذریعہ سقوط کا
احتمال موجود ہے) اور ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہو گی حتی کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لائے گا تو وہ بطور فرض ہی شمار ہو گا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہوں گے جو ایمان
کی وجہ سے دوسرے مومنین پر ثابت ہوتے ہیں (مثلاً اس کے اور مشرک بیوی کے درمیان تفریق پیدا ہونا، مشرک بیوی کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے
درمیان وراثت کا جاری ہونا) البتہ صبی عاقل سے ادائے ایمان کا لزوم ساقط ہے (یعنی صبی پر فوراً ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا
یا بچپن میں کلمہ تو پڑھا مگر) بالغ ہونے کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا" خلاصۂ کلام یہ کہ بچے سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں (یعنی صغر کے
سلسلہ میں خلاصہ قاعدہ کلیہ اور حاصل کلام یہ ہے کہ معافی کے احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کے بار ذمہ داری بچہ عاقل سے ساقط ہے" اور صحیح ہے
اس سے (یعنی ذمہ داری اور مطالبہ نہ ہونے کے باوجود اگر وہ خود اپنی خوشی سے کرے۔

---

[1] قوله كان فرضا اي لا نفلا فلا حاجة الى تجديد اداء الايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضيته فالايمان لكان اداء من الصغير نفلا واذ ليس فليس ١٢ [2] قوله ووضع عنه الزام الاداء اي لزوم الاداء لانه
ليس متمكنا فيما يتوجه الخطاب والتكليف بغيره ولا تكليف وجوب الاداء ولكن اذا اداه يقع فرضا تحقق نفس الوجوب عليه كالمسافر ليس عليه وجوب اداء صوم رمضان واذا اداه يقع فرضا ١٢ ش

وله ما لا عهدة فيه اى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قال فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدًا او خطأ لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية الارث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا الضمان للتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا عند ابى يوسف هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم او قبل تمام يوم وليلة فى الصلوٰة لا يجب عليه القضاء و عند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى على وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة يستخرج فى كل العبادات فقال وحد الامتداد فى الصلوٰة ان يزيد على يوم وليلة۔

اور اس کے لئے وہ تصرف جس میں بار ذمہ نہ ہو یعنی دوسرے کی طرف سے بھی بچے کے لئے ایسا تصرف کرنا جائز ہے جس میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو مثلاً ہبہ اور صدقہ وغیرہ قبول کرنا جس میں محض نفع ہے، اس کی کچھ تفصیل اہلیت کے بیان میں گزر چکی ہے۔ پھر مصنف کا یہ قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تفریع ہے اس بات پر کہ بچے سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں یعنی نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کر دے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے محروم کرنا درحقیقت ایک سزا اور عقوبت ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب از قسم سزا کی بنا پر اس صورت میں بھی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو پھر کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے؛ کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے، یا غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو۔ (۲) اور جنون، اس کا عطف ہے صغر پر۔ جنون اس آفت سماوی کو کہتے ہیں جو دماغ پر مسلط ہوتی ہے جس کی وجہ سے خلاف عقل حرکتیں اس سے صادر ہوتی ہیں لیکن اس کے ظاہری اعضاء میں کسی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ اس جنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ اور دیت ساقط نہیں ہوتی ہے ان احکام میں جنون بعینہ صبی کے مشابہ ہے۔ جیسا کہ قیاس طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی (صبی کی طرح) مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (بعض دفعہ وقت میں زائل ہو جائے) تو نیند کے ساتھ ملحق ہوگا، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک۔ چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے۔ یہ حکم عارضی جنون کا ہے۔ یعنی بالغ ہونے کے وقت یہ عاقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا۔ لیکن اصلی جنون یعنی وہ، جس کا سلسلہ بچپن سے چلا آرہا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے۔ اس بنا پر روزے کے سلسلہ میں اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی مجنون نے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نماز کی قضا اس پر واجب نہیں۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزے کی قضا واجب ہوگی۔ بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ بہرحال یہ حکم ذکر بتانے کے بعد اب مصنفؒ جنون ممتد اور غیر ممتد کی ایسی حد بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور نہ ہونے کی بنا ہو سکے۔ اور چونکہ اس بارے میں منضبط شدہ کوئی معیار نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جا سکے اس لئے مصنفؒ نے حرج کی بنیاد پر ہر عبادت کے لئے الگ الگ ضابطہ بیان فرمایا چنانچہ کہا۔ اور نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ یہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے۔

سلہ قوله هو بمنزلة الصبا فيه ... عنه الوجوب وان قيل لان هذا الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة الخلقة على ما خلق ... الضعف الاصلى فكان هذا الجنون امرا اصليا فلا يمكن ان يلحق بالعدم هذا قيل لا۔

لكن باعتبار الصلوة عند محمدؒ يعني مالم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُن قبل الزوال
وافاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة[1] وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى
وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلاً او نهاراً
يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو
من قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما
لم تدخل السنة الثانية وابو يوسفؒ اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على
الجنون وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين
وهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول
والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع
العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه[2] ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة۔

لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے اعتبار سے کیا ہے۔ یعنی جب تک رات دن کی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ میں عائد نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہیں ہوگی، اور شیخینؒ نے رات دن کے اوقات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے پاگل ہو جائے پھر دوسرے دن دوپہر کے بعد ہوش میں آ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ وقت کے لحاظ سے ایک رات دن سے زیادہ وقت اس کا جنون رہ چکا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضۂ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے کیونکہ اس کے بعد تکرار قضا موجب حرج ہونے کی وجہ سے قضا ساقط ہو جائے گی۔ اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان ہے حتی کہ اگر مہینے کے کسی جزء میں دن یا رات افاقہ ہو گیا تو ظاہر روایت کی رو سے اس پر قضا واجب ہے لیکن شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی شب میں تو اچھا بھلا اور جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ مجنون رہا یا کبھی کبھی صرف رات کو ہوش آیا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ تو رات کو رکھا نہیں جاتا ہے، اس لئے اس میں جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر دن کے وقت کسی روز افاقہ ہو گیا تو قبل الزوال افاقہ ہونے سے قضا لازم ہوگی اور اگر وقت نیت، اور اگر زوال کے بعد ہوا تو قول صحیح کے مطابق قضا لازم نہیں ہوگی (لانعدام وقت النیت)۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی صورت یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ دوسرا سال داخل ہونے تک فریضۂ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوگی۔ (جو کہ موجب تخفیف ہے) لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں رفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے۔ (۲) اور (عوارض سماوی میں سے) بلوغ کے بعد عتہ (کا پایا جانا) ہے۔ اس کا بھی عطف ہے جنون پر۔ عتہ اس عارضہ کو کہتے ہیں جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرنے لگتا ہے کہ بعض باتیں تو اس کی عقلمندوں کے کلام سے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں سے دیوانگی ٹپکتی ہے۔ تو معتوہ ہوتے ہوئے اصل عقل اور خلل پائی جانے کے لحاظ سے بچہ عاقل کے حکم میں ہے جیسا کہ ماتن نے کہا "اور یہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ لڑکپن کی طرح ہے کہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے۔" چنانچہ معتوہ کا عبادتیں ادا کرنا، اسلام قبول کرنا اور دوسرے کے مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل بننا سب صحیح ہیں۔ اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا ہدیہ قبول کرنا درست ہے لیکن معتوہ الزام عہدہ یعنی ذمہ داری کا انجام دینے سے مانع ہے، چنانچہ معتوہ کے لئے کسی حال میں اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں۔ اور ولی کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کا معاملہ درست نہیں۔ اسی طرح معتوہ وکیل بالبیع ہونے کی صورت میں اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں عیب ظاہر ہونے سے واپس لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اس کو مقدمہ دائر کرنے پر مامور کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] قوله باستغراق الشهر اي شهر رمضان ثم الامتداد معتبر بالتكرار في حق الصوم [illegible] لان وقت الصلوة قليل في نفسه فيحتاج الى التكرار وما وقت الصوم وهو الشهر كثير في نفسه فلا يحتاج الى التكرار فتأمل [2] قوله ولا بيعه [illegible] اعتاق عبده وشراءه باذن الولي [illegible] ذلك من المعاملات

ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لاينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العقوبة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقوله مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا

اس مقام پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب معتوہ وغیرہ میں عہدہ کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے تو کسی کے مال ضائع کر دینے پر اس سے ضمان نہیں لینا چاہیے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ " اور تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا بار ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے (جو کہ معتوہ وغیرہ سے ختم ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کے لئے) اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے " یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کے تلافی نقصان کے پیش نظر یہ ضمان مشروع ہوا ہے، اور ضائع کرنے والا صبی یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے، بخلاف حقوق اللہ کے کہ ان کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ جزائے فعل کے طور پر ہوتا ہے محل کی عصمت کی بنا پر نہیں۔ اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے " نیز معتوہ احکام الٰہیہ کے مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے جیسا کہ صبی اہل خطاب نہیں " اس وجہ سے اس پر ادائے عبادات واجب نہیں ہوتی ہے اور اس کے حق میں شرعی سزائیں ثابت نہیں ہوتی ہیں " اور اس پر دوسرے کی ولایت ہوتی ہے جیسا کہ بچہ دوسرے کی ولایت میں ہوتا ہے جس میں اس کی مصلحت اور اس پر شفقت و مہربانی ملحوظ ہے " خود وہ دوسرے کا ولی نہیں ہو سکتا ہے " نکاح دینے یا ادب سکھانے یا یتیموں کے مال کی حفاظت کے سلسلہ میں جیسے بچہ ان امور میں ولی ہونے کا اہل نہیں ہے " دیں اور نسیان " اس کا بھی عطف ما سبق پر ہے۔ نسیان کہتے ہیں کہ بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا درانحالیکہ اور دوسری بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہو، اس تعریف میں " لا بآفة " کی قید سے جنون نکل گیا (کہ وہ ایک آفت ہے) اور " مع علمه " کی قید سے نیند اور بے ہوشی خارج ہو گئیں کہ ان میں کسی چیز کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے " اور یہ حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتا ہے " لہٰذا نماز روزہ وغیرہ عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہیں ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی "

" لیکن جن حالات میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں، ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور سلام ناسی (قعدہ اولیٰ میں) " چنانچہ روزہ کی حالت میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور ذبح کے موقع پر چونکہ ایک ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ بنا بریں بسا اوقات بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس لئے ذبح کے موقع پر نسیان ہمارے لئے معاف ہے اور چونکہ نماز قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اسی اشتباہ کی بنا پر مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام ناسی معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کوئی کلام نہ کرے (نماز فاسد نہیں ہوگی) ماتن نے " غالبا " کی قید اس لئے لگائی تاکہ اثنائے صلوٰۃ میں نسیاناً سلام اور کلام اس سے خارج ہو جائے کیونکہ دوران صلوٰۃ نسیان کا غلبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ نماز کی حالت اور اس کی ہیئت ہمیشہ اس بھول کو یاد دلاتی رہتی ہے تو اثنائے صلوٰۃ کی بھول ہمارے نزدیک قابل عفو نہیں ہے۔

سلہ قوله لكنه اذا كان تبركم عما سبق من ان النسيان لاينافي الوجوب ان النسيان لا يجعل عفوا فاستدرك بقوله لكن اذا ان النسيان اذا كان غالبا اي في حق من حقوق الشرع بان لايكون معه مذكر ١٢

ستہ قوله غالبا القعدة يجعل السلام ولا يبالى المصلى بسيانه مذكرا لها القعدة الاولى في تمام الاخيرة فيسلم بالنسيان فلا يفسد الصلوة بالسلام على رأس الركعتين بل يتم ركعتين ويسجد للسهو ١٢

ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة
تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار واوجب[له] تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت
عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي
الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شئ منه
ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا
ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى
ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في
فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا ما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد وان كان الاصل
فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط[ك] به الاداء كما في الصلوة اذا
زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمدؒ وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون۔

٭ اور نسیان حقوق العباد میں عذر شمار نہیں کیا جاتا ہے ٭ اس لئے اگر کوئی شخص بھول کر بھی کسی کا مال ضائع کر دے تو بھی اس پر ضمان واجب ہوگا ٭ (۵) اور نوم ٭ اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر ٭ اور وہ یہ ہے کہ اپنی قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جائے ٭ نوم کی یہ تعریف درحقیقت اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ ٭ نیند اس طبعی کسل اور سستی کو کہتے ہیں جو انسان میں (تھکن اور تعب کی وجہ سے) بغیر اختیار کے طور پر پیدا ہوتی ہے ٭ جس بنا پر نائم کے حق میں خطاب یا احکام مؤخر ہو جاتا ہے لیکن یہ نوم وجوب احکام کے لئے مانع نہیں ہے ٭ لہٰذا وقت آنے کے سبب سے نفس وجوب اس پر ثابت ہوگا۔ البتہ خطاب متحقق نہ ہونے کی وجہ سے وجوب ادا اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا۔ پس اگر وقت کے اندر بیدار ہو گیا تب تو ادا کرے گا ورنہ قضا کرنی ہوگی ٭ البتہ نوم میں اختیار سلب ہو جاتا ہے۔ اس لئے نائم کا الفاظ طلاق، عتاق، کفر و اسلام اور ارتداد کا استعمال کرنا باطل ہے ٭ تو اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دی یا غلام آزاد کیا یا کلمہ ایمان پڑھا یا کفریہ کلمات کہا تو ان میں سے کسی بات پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا ٭ اسی طرح نماز کے اندر (سوتے ہوئے) قراءت پڑھنے، کلام کرنے اور بلند آواز سے ہنسنے پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا ہے ٭ لہٰذا اگر نماز میں سوتے ہوئے قراءت پڑھی تو فریضہ قراءت ادا نہیں ہوگا۔ اسی طرح حالت نوم کے قیام، رکوع اور سجدے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان افعال کے صدور میں مقصود ہے اور نیت کے ساتھ استعمال اختیار ہی (ادائے عبادت موقوف ہے) یعنی بہذا القیاس اگر اس نے نماز میں کلام کر لیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ (اختیار نہ ہونے کی بنا پر) حقیقۃً یہ کلام ہی میں شمار نہیں ہے۔ اور اگر دوران نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ وضو توڑ دینے والا حدث نہیں ہوگا (البتہ نماز فاسد ہوگی) ٭ (۶) اور بے ہوشی ٭ یہ بھی ماقبل کے صغریٰ پر معطوف ہے۔ چونکہ جنون کے ساتھ اغماء کی مشابہت پائی جاتی ہے اس لئے مصنفؒ نے باہمی امتیاز کے لئے اس کی تعریف بیان کی چنانچہ فرمایا ٭ اور وہ ایک قسم کے مرض اور زوال قوت کو کہتے ہیں جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتا ہے لیکن عقل زائل نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے ٭ یہ بیہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالت بیہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ نیند سے اور بڑھ کر ہے ٭ یعنی اختیار زائل ہونے میں بیہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے ٭ اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقض وضو ہے ٭ چاہے بیہوش شخص کروٹ پر لیٹا ہوا ہو یا ٹیک لگایا ہوا خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا یا رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقض وضو ہے۔ بخلاف نوم کے کہ پہلو لیٹے ہوئے یا ٹیک لگائے ہوئے حالت میں ناقض ہے اور قیام، قعود اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے۔ البتہ بعض وقت یہ بیہوشی دیر تک ممتد ہو جاتی ہے ٭ اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے۔ بہر حال اگر ممتد نہ ہو تو نماز وغیرہ کی قضا کے حکم میں نیند کے ساتھ ملحق ہوگی۔ اور اگر ممتد ہو جائے تو (بعض احکام میں) جنون کے ساتھ ملحق ہو جائے گی ٭ پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب ادا اس سے ساقط ہو جائے گا۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخینؒ کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ٭ جیسا کہ ہم جنون کی بحث میں بتا آئے ہیں۔

له قوله واوجب تاخير الخطاب اي الى الانتباه ولا يجب عليه اداء شئ من العبادات فان القدرة شرط التكليف وهو نائم ما دام نائما ليس بقادر فليس بآثم في ترك الصلوة ويجب عليه قضاؤها لتحقق نفس الوجوب ١٢ ك قوله فيسقط به اي بالامتداد الاداء ولا يجب القضاء لانه اذا سقط الاداء ... المقصود من الوجوب والشئ اذا خلا عن المقصود لغا فيلغو الوجوب فيسقط الوجوب لان القضاء مبني على الوجوب واذ ليس فليس ١٢

وعند الشافعیؒ اذا اغمی علیہ وقت صلوٰۃ کاملۃ لا یجب القضاء ولکنا استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمہ لان عمار بن یاسرؓ اغمی علیہ یوما ولیلۃ فقضی الصلوٰۃ وابن عمرؓ اغمی علیہ اکثر من یوم ولیلۃ فلم یقض الصلوٰۃ وامتدادہ فی الصوم نادر فلا یعتبر حتی لو اغمی علیہ فی جمیع الشہر ثم افاق بعد مضیہ یلزمہ القضاء اذا کان امتدادہ فی الصوم نادرا فی الزکوٰۃ اولی ان یندر استغراقہ الحول والرق عطف علی ما قبلہ وہو عجز حکمی ای بحکم الشرع وہو عاجز لا یقدر علی التصرفات وان کان بحسب الحس اقوی واجسم من الحر شرع جزاء علی الکفر لان الکفار استنکفوا عبادۃ اللہ تعالیٰ فجعلہم اللہ تعالیٰ عبید عبیدہ وہذا فی الاصل ای اصل وضعہ وابتدائہ انہ اذا الرقیۃ لا تثبت ابتداءً الا علی الکفار ثم بعد ذلک وان اسلم بقی علیہ وعلی اولادہ ولا ینفک عنہ ما لم یعتق کالخراج لا یثبت ابتداءً الا علی الکافر ثم بعد ذلک ان اشتری المسلم ارض خراج بقی الخراج علی حالہ ولا یتغیر والیہ اشار بقولہ لکنہ فی البقاء صار من الامور الحکمیۃ ای صار فی البقاء حکما من احکام الشرع من غیر ان یراعی فیہ معنی الجزاء بہ یصیر المرء عرضۃ للتملک والابتذال ای بسبب ہذا الرق یصیر العبد محلا لکونہ مملوکا ومبتذلا والعرضۃ فی الاصل خرقۃ القصاب التی یمسح بہا دسومۃ یدہ وہو وصف لا یتجزی ثبوتا وزوالا لانہ حق اللہ تعالیٰ فلا یصح ان یوصف العبد بکونہ مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملک اللازم لہ فانہ حق العبد یوصف بالتجزی زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبدہ من اثنین جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد یبقی الملک لہ فی النصف الآخر بالاجماع وہو اعم من الرق اذ قد یوصف بہ غیر الانسان من العروض دون الرق۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نماز کا پورا ایک وقت بیہوشی میں گذر جائے تو اس نماز کی قضا واجب نہیں ہے لیکن ہم بذریعہ استحسان امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت عمار بن یاسرؓ ایک دن اور ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد ہوش میں آکر آپ نے فوت شدہ نمازیں قضا کیں۔ اور حضرت ابن عمرؓ پر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ بیہوشی طاری رہی۔ اس کے بعد آپ نے فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کی ہے لیکن روزے کے سلسلہ میں (مہینہ بھر) بیہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے (روزہ ساقط ہونے میں) اس کا کوئی اعتبار نہیں چنانچہ اگر پورا مہینہ بھی کوئی بیہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آئے تو اس پر روزے قضا کرنا واجب ہے۔ اور جب روزے میں مہینہ بھر کا امتداد نادر ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے تو زکوٰۃ کے بارے میں سال بھر تک امتداد بطریق اولیٰ نادر ہوگا (اس لئے زکوٰۃ ساقط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔(ل) اور رقیت ۔ اس کا بھی عطف ہے مذکورہ سابق عوارض پر۔ اور وہ ایک عجز حکمی ہے ۔ یعنی بحکم شرع غلام عاجز اور مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ آزاد سے بھی زیادہ قوی اور جسیم ہو ۔ جو کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہوئی ہے کیونکہ کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کو باعث ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا بھی غلام بنا دیا ۔ اور یہی غلامی کی اصل حقیقت ہے یعنی یہ اپنی اصل وضع اور ابتداء میں کفر ہی کی جزا ہے کیونکہ غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن میں پڑتی ہے۔ اس کے بعد چاہے وہ اسلام قبول کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے۔ اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خرید لے تب بھی خراج علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے اگلے قول میں اشارہ کیا ہے لیکن حالت بقاء میں یہ ایک حکمی امر ہو گئی ۔ یعنی بقاء کی حالت میں معنیٔ جزا کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے ۔ اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے ۔ یعنی اس رقیت کی وجہ سے غلام محل مملوکیت اور نشانۂ حقارت بن جاتا ہے ۔ عرضہ اصل میں قصائی کے اس چیتھڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ اپنے ہاتھوں میں لگی ہوئی چربی وغیرہ صاف کرتا رہتا ہے ۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی ہے ۔ یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رقیت حق اللہ تعالیٰ ہے اس لئے بندے کے بعض حصہ کو غلام اور بعض کو آزاد کہنا صحیح نہیں ہوگا ۔ (کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور تجزی) بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے چونکہ وہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں یہ ملک تجزی قبول کر سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے پاس فروخت کرے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہے اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

لہ زاد شیخنا فلو فتح الامام بلدۃ ورأی المصلحۃ فی استرقاق اصناف اہل البلدۃ شائعا لا ینفذ ذلک منہ فان الرق اثر الکفر وہو لا یتجزی فالرق ایضا لا یتجزی ۱۲۔

کالعتق الذی ہو ضدہ فانہ ایضاً لا یقبل التجزیۃ وہو قوۃ حکمیۃ یصیر بہا الشخص اہلاً للمالکیۃ والولایۃ من الشہادۃ و القضاء ونحوہ وکذا الاعتاق عندہما ای عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ ایضاً لا یتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثرہ فلو کان الاعتاق متجزیاً واعتق البعض فلا یخلو اما ان یثبت العتق فی الکل فیلزم الاثر بدون المؤثر او لم یثبت العتق فی شیٔ فیلزم المؤثر بدون الاثر او یثبت العتق فی البعض فیلزم تجزی العتق وہذا معنی قولہ لئلا یلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزی العتق وفی بعض النسخ لم یوجد قولہ او تجزی العتق وتحریرہ لا یخلو عن تمحل وقال ابوحنیفۃؒ انہ ازالۃ الملک وہو متجزی لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتی یتجہ ما قلتم وذلک لان المعتق لا یتصرف الا فیما ہو خالص حقہ وحقہ ہو الملک القابل للتجزی دون الرق او العتق الذی ہو حق اللّٰہ تعالٰی ولکن بازالۃ الملک یزول الرق وبزوالہ یثبت العتق عقیبہ بواسطۃ کشراء القریب یکون اعتاقاً بواسطۃ الملک والرق ینافی مالکیۃ المال لقیام المملوکیۃ فیہ حال کونہ مالاً فلا یجتمعان لان المالکیۃ سمۃ القدرۃ والمملوکیۃ سمۃ العجز وقیل فیہ بحث لانا لم لا یجوزان یجتمعا فیہ من جہتین مختلفتین فالمملوکیۃ تکون فیہ من جہۃ المالیۃ والمالکیۃ من جہۃ الآدمیۃ حتی لا یملک العبد والمکاتب التسری ای الاخذ بالسریۃ وہی الامۃ التی بوأتہا واعددتہا للوطی وان اذن لہما المولی بذلک وانما خص المکاتب بالذکر مع ان المدبر ایضاً کذلک لانہ صار احق بمکاسبہ ید افیوہم ذلک جواز التسری فازال الوہم بذکرہ۔

(جیسا کہ آزادی جو غلامی کی ضد ہے وہ بھی تجزی کو قبول نہیں کرتی ۔ آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضا وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اعتاق کا بھی حکم ہے صاحبینؒ کے نزدیک ، یعنی امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اعتاق بھی تجزی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ اعتاق عتق ثابت کرنے کو کہتے ہیں۔ تو عتق اعتاق ہی کا ثمرہ و نتیجہ ہے۔ اب اگر اعتاق کو متجزی مانا جائے اور کوئی شخص بعض غلام کو آزاد کردے تو سوال یہ ہے کہ آیا عتق ثابت ہوگا کل غلام میں ؟ جس سے لازم آتا ہے کہ اثر پایا جائے بدون مؤثر کے ، یا عتق سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ مؤثر موجود ہو اور اثر ثابت نہ ہو اور یا عتق ثابت ہوگا بعض غلام میں ؟ تو لازم آئے گا عتق کے اندر تجزی ہونا ان احتمالات کے علاوہ اور چوتھی کوئی صورت نہیں ہوسکتی ۔ (وہ کل باطل فثبت ان الاعتاق ایضاً لا یتجزی) یہی مطلب ہے ماتن کے اس قول کا " تاکہ لازم نہ آئے اثر کا پایا جانا بدون مؤثر کے یا مؤثر کا پایا جانا بدون اثر کے یا عتق کے اندر تجزی ہونا ۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں (او تجزی العتق) کا جملہ نہیں ہے لیکن اس کا ہونا ہی زیادہ انسب ہے ۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ہے ازالہ ملک اور ملک تجزی قبول کرتی ہے (تو ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا) ۔ اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے تاکہ تمہارا پیش کردہ اعتراض اس پر وارد ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والا تو خاص اپنے ہی حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے ۔ اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت ہی ہے جو کہ قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ، کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہوجاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہوجاتا ہے ، جیسے اپنے قرابت دار کو خریدنا بواسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے ۔ اور رقیت ہونا کسی مال کے مالک ہونے کے منافی ہے ، کیونکہ خود اس میں مملوک ہونے کی صفت موجود ہے ، اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے ۔ لہٰذا دونوں وصف بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز (اور بے اختیاری) کی علامت ہے ۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ استدلال محل بحث ہے اس لئے کہ کیوں یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ غلام میں دونوں صفتیں دو جہتوں سے جمع ہوجائیں یعنی مال ہونے کے لحاظ سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت پائی جائے (اس لئے اس میں کوئی تضاد نہیں رہا کہ جمع ہونا ممکن نہ ہو) ، لہٰذا غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے ۔ تسری کے معنی سریہ رکھنا ، سریہ اس باندی کو کہتے ہیں جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھا جائے ۔ غلام یا مکاتب کو اس غرض کے لئے باندی رکھنا جائز نہیں ، چاہے ان کے مولیٰ اس کی اجازت بھی دے دے ۔ اس حکم میں اگرچہ مدبر بھی شامل ہے تاہم ماتن نے خاص کر مکاتب کا ذکر اس لئے کیا کہ مذکورہ علت کی وجہ سے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک (یعنی باعتبار قبضہ کے) مالک ہوجاتا ہے ۔ اس لئے اس کے بارے میں تسری کا جائز ہونے کے شبہ کی گنجائش تھی تو مصنفؒ نے صراحۃً مکاتب کا ذکر فرما کر اس شبہ کا ازالہ کردیا (جس سے مدبر کے لئے تسری کا جائز نہ ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہوگیا) ۔

ــــــــــــــــــــــــــــــ

ملہ قولہ فلو کان الخ خلاصۃ ان الاعتاق لو کان متجزیاً بان اعتق البعض من العبد [illegible] لکن العتق تجزیاً بل یثبت العتق فی الکل لزم وجود الاثر ای العتق بدون المؤثر ای الاعتاق او عدم اعتاق الکل بعد اعتاق البعض ولو کان الاعتاق متجزیاً ولم یثبت العتق فی شیٔ لزم وجود المؤثر ای الاعتاق بدون الاثر ولو کان الاعتاق متجزیاً ویکون العتق ایضاً متجزیاً لزم تجزی العتق وہو باطل اتفاقاً ۔ [illegible]

ولا تقدم منها حجۃ الاسلام حتی لو حج یقع نفلا وان کان باذن المولی لان منافعهما فیما سوی الصلوٰۃ والصیام تبقی للمولی ولا تکون لهما قدرۃ علی ادائه بخلاف الفقیر اذا حج ثم استغنی حیث یقع عما ادی عن الفرض لان ملک المال لیس بشرط له انه وانما شرط للتمکن عن الوصول ولا ینافی مالکیۃ غیر المال کالنکاح والدم فانه مالک للنکاح لان قضاء شهوۃ الفرج فرض ولا سبیل له الی التسری فتعین النکاح لکنه موقوف علی رضاء المولی لان المهر یتعلق برقبته فیباع فیه وفی ذلک اضرار للمولی فلابد من رضائه وکذا هو مالک لدمه لانه یحتاج الی البقاء ولابقاء الا به ولهذا لا یملک المولی اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه فی ذلک مثل الحر وینافی کمال الحال فی اهلیۃ الکرامات الموضوعۃ[1] للبشر کالذمۃ والولایۃ والحل فان ذمته ناقصۃ لا تقبل ان یجب علیه دین ما لم یعتق اولم[2] یکاتب ولا ولایۃ له علی احد بالنکاح ولا یحل له من النساء مثل ما حل للحر وان للحر ان یحل اربع نسوۃ وللرقیق نصف ذلک وانه ای الرق لا یؤثر فی عصمۃ الدم ای الا فی عصمۃ الدم بل دمه معصوم کما کان دم الحر معصوما لان العصمۃ المؤثمۃ بالایمان ای من کان مؤمنا یستحق الاثم قاتله فتجب الکفارۃ علیه والمقومۃ بدار ای العصمۃ التی توجب القیمۃ تثبت بدار الایمان فمن قتل من المسلمین فی دار الاسلام تجب الدیۃ والقصاص علی قاتله بخلاف من اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر الی دار الاسلام فانه لا یجب علی قاتله الا الکفارۃ دون الدیۃ والقصاص اذ لیس له الا العصمۃ المؤثمۃ دون المقومۃ۔

"اور دونوں سے اسلام کا فریضہ حج ادا کرنا صحیح ہوگا" حتی کہ اگر وہ ادا کرلیں تو ان کا یہ حج بطور نفل ادا ہوگا چاہے مولی نے حج ادا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ مولی ان کے ہر قسم کے منافع (مالی و بدنی) کا مالک ہے۔ اس لئے بذات خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے (لہٰذا آزاد ہونے کے بعد دوبارہ ان کو حج اسلام ادا کرنا ہوگا)۔ البتہ غلام پر فقیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ وہ اگر حج ادا کرنے کے بعد مالدار ہو جائے تو اس کا یہی سابق حج فریضۂ اسلام سے شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اہلیت کی شرط نہیں ہے۔ اس کی فرضیت تو محض ادا کی سہولت کے لئے ہے (درحقیقت قدرت ادا جس کا تعلق بدن سے ہے شرط اصلی ہے۔ اور فقیر اپنے منافع بدن کا خود مالک ہے)" البتہ رقیت غیر مال کی ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم کی ملکیت" کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا فرض ہے۔ اس غرض سے جب باندی رکھنے کی اجازت نہیں تو نکاح کی صورت متعین ہو جاتی ہے۔ البتہ غلام کا عقد نکاح مولی کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی اپنی قیمت سے وابستہ ہے۔ ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے سلسلہ اس کو بیچنے کی نوبت آ جائے جس میں مولی کا سراسر نقصان ہے۔ اس لئے پہلے ہی سے مولی کی رضامندی ضروری ہے۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا خود مالک ہے کیونکہ (بحیثیت انسان) وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ اسی بنا پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے اور صحیح ہے غلام کے لئے اقرار قتل جو کہ موجب قصاص ہے کیونکہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد کے مشابہ ہے" البتہ رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے" جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے مثلاً ذمہ داری ولایت اور حلت" یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے۔ اور اس کو کسی پر نکاح وغیرہ کی ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی کہ آزاد کے لئے کیونکہ آزاد کے لئے چار عورتیں جائز ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف (یعنی صرف دو بیویاں جائز ہیں)" اور یہ یعنی رقیت " خون کی عصمت میں کوئی اثر نہیں کرتی ہے" یعنی عصمت دم زائل کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام کا خون بھی ایسا معصوم ہے جس طرح کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے" یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے" اور جس عصمت سے تعرض پر قیمت (ضمان) واجب ہوتی ہے وہ دار الاسلام میں ہونے سے حاصل ہوتی ہے" یعنی تاوان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے دار میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دار الاسلام میں قتل کرے تو اس کے قاتل پر دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے۔ مگر جو اسلام قبول کر کے دار الحرب میں رہ جائے ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہ آئے اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ اس مقتول میں محض وہ عصمت ہے جو قاتل کے حق میں موجب گناہ ہے موجب تاوان عصمت نہیں ہے۔

---

[1] قوله الموضوعۃ للبشر ای فی الدنیا واما الکرامات الاخرویۃ فمنوطۃ علی التقوی والحر والعبد فیه یتساویان ۱۲۔

[2] قوله اولم یکاتب فالمکاتب والماذون وجب علی ذمته دین لکنه برضاء المولی بسبب عقد الکتابۃ واما الماذون فلیس علی ذمته دین بل الدین علی مالیته ورقبته ملک السید ۱۲۔

والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر امافي الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضاً محرزاً فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة الاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصاً عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص والكرامات الأخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعيؒ لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم[1] المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكاً في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصداً ثم يكون في حق غيره ضمناً وانما قيد بالمأذون لان في امان المحجور خلافاً فعند ابي حنيفةؒ لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً حق نفسه وعند محمدؒ والشافعيؒ يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره[2] بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضاً لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن۔

"اور غلام اس بارے میں" یعنی ہر دو عصمت حاصل ہونے میں "آزاد کے مانند ہے" ایمان میں تو آزاد کے مشابہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ باقی غلام کا دار الاسلام کی حفاظت میں ہونا اس اعتبار سے ہے کہ وہ اپنے مولا کے تابع ہے۔ لہٰذا مولیٰ جبکہ دار الاسلام میں محفوظ ہے تو غلام بھی اس کی تابعیت میں محفوظ و معصوم شمار ہوگا۔ اگر مسلمان ہو تب تو اسلام کی بناء پر ورنہ اگر کافر ہو تو ذمی ہونے کی حیثیت سے۔ "البتہ ملازم قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا" یعنی غلام ہونے کا اثر صرف اس کی قیمت کم ہونے میں نمایاں ہوگا چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے (جبکہ آزاد کی دیت ہے) تو اس سے دس درہم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہوا رہے "اور اسی وجہ سے" یعنی چونکہ عصمت کے بارے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے "غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا ہمارے نزدیک" کیونکہ قصاص کی بنیاد جس بات پر ہے (یعنی النفس بالنفس) اس میں دونوں برابر ہیں۔ باقی دوسرے شرف واعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں جیسے مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کی دیت سے کم (یعنی نصف) ہے۔ "لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی ہے جو کہ انسان کے حق میں باعث شرف ہیں۔ لہٰذا دونوں میں مساوات متحقق نہ ہونے کی بناء پر قتل غلام کی وجہ سے آزاد پر قصاص نہیں آسکتا ہے۔" "اور اجازت یافتہ غلام کا امن دینا معتبر ہے" اس کا عطف ہے ماتن کے قول سابق "یقتل" پر یعنی اور اس سبب سے کہ غلام عصمت کے بارے میں آزاد کے مانند ہے صحیح ہے امن دینا اس کا کفار کو بشرطیکہ اس کو مولیٰ کی طرف سے جہاد میں شرکت کی اجازت حاصل ہو۔ یہاں ماذون سے مراد تجارت کا اجازت یافتہ ہونا نہیں ہے۔ غرض اس کا امن دینا اس لئے معتبر ہے کہ مولیٰ نے جبکہ اس کو لڑائی میں شرکت کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی مال غنیمت کا شریک در بن گیا۔ اب وہ امن دے کر براہ راست اپنے ہی حق میں تصرف کر رہا ہے۔ پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑ جاتا ہے۔ مصنفؒ نے "ماذون" کی قید اس لئے لگائی کہ عبد مجور کے امن دینے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے امن دینا معتبر نہیں کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق ہے ہی نہیں جس کی رو سے یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے حق ساقط کرنے میں تصرف کیا ہے لیکن امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عبد مجور کا امن دینا بھی صحیح ہے کیونکہ وہ تو مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی مصلحت اور فائدہ مضمر ہو۔ (اس لئے اس کی رعایت کرنی چاہیئے)۔ "اور صحیح ہے اس کا اقرار کرنا حدود و قصاص کے متعلق" یعنی عبد ماذون اگر موجب حد یا قصاص جرم کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے۔ اس حکم میں عبد مجور بھی شریک ہے۔ یہ اقرار معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام جبکہ اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کے اقرار کا اثر براہ راست اپنے ہی حق پر پڑ رہا ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت ضائع ہونے پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ مگر وہ ضمناً (ہونا قابل اعتبار) ہے۔

[1] قوله لعدم المساواة لاختلاف النفس فان نفس العبد دون نفس الحر لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه ومال من وجه ولنا ان الحر والعبد متساويان في النفس ومالكية الحر وصف زائد فيه باستعارته في العبد لا ينتقص المساواة في المعنى الاصلي الذي عليه بناء القصاص ١٢
[2] قوله واقراره معطوف على قول المصنفؒ امان بالحدود والقصاص اي بما يوجب اجراء الحدود والقصاص عليه ١٢

وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذب به المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفةؒ يقطع ويرد وعند ابي يوسفؒ يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمدؒ لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اي حق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذي هو حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اي يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض۔

" اور اسی طرح صحیح ہے اقرار کرنا چوری کے بارے میں، خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو۔ تو مسروق ہلاک شدہ ہونے کی صورت میں صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان نہیں لگے گا۔ کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں شرعی ایک ساتھ نہیں دی جاتی ہیں۔ اور اگر مال موجود ہو تو جس سے چرایا ہے اس کے پاس مال واپس کرنا ہوگا اور قطع ید کی سزا بھی دی جائے گی۔ یہ حکم تو عبد ماذون کے بارے میں ہے " اور عبد مجور کے متعلق اختلاف ہے " یعنی اگر عبد غیر ماذون چوری کا اقرار کرے تو مال ہلاک ہو چکنے کی صورت میں قطع ید ہے ضمان نہیں ہے۔ اور اگر مال موجود ہو اور مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں اور اگر مولیٰ یہ مال چوری کا ہونے سے انکار کرے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں قطع ید اور مال کی واپسی دونوں لازم ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قطع ید لازم ہوگا۔ لیکن مال واپس نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر غلام آزاد ہو جائے تو اس وقت وہ اس مال کے مثل کا ضامن ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت نہ قطع ید کا حکم ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا۔ بلکہ اگر کسی وقت غلام آزاد ہو تو اس وقت وہ مال کا تاوان ادا کرے گا۔ ان اختلافات کی تفصیلی دلائل کتب فقہ میں موجود ہیں۔ (۱۰) اور مرض کا بھی عطف ہے صغر پر۔ مرض بدن کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال جاتا رہے۔ " اور یہ احکام کی اہلیت اور تعبیرات صحیح ہونے کے منافی نہیں " یعنی مرض لاحق ہونے کے باوجود آدمی احکام شرعیہ کے وجوب کا اہل رہتا ہے اور اس کی اپنی زبان سے مقاصد کی تعبیر و اظہار معتبر ہے چنانچہ مریض کا نکاح و طلاق اور تمام وہ عقود جن کا تعلق اقوال سے ہے صحیح ہیں۔ " اور چونکہ مرض موت کا سبب ہے، اور بلا شبہ یہ، یعنی اس موت کا حال یہ کہ وہ " خالص عجز و مجبوری کا ہے لہذا مرض بھی اسباب عجز میں سے ہو گیا، اسی بنا پر ادائیگی کی قدرت کی رعایت کرتے ہوئے مریض کے حق میں عبادتیں انجام دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے، اور بیٹھنے پر بھی قدرت نہ رکھتا ہو تو لیٹ کر پڑھے۔ " اور چونکہ موت قائم مقامی کی علت ہے " یعنی موت کی وجہ سے وارث اور قرض خواہ قائم مقام ہو جاتے ہیں میت کے مال میں لہذا میت کا مرض اس کے مال سے وارث اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہونے کا سبب ہو گیا جس کے نتیجہ میں یہ مرض جتنی مقدار مال سے اس حق کی حفاظت کا تعلق ہے اس میں مریض کا تصرف روکنے کا سبب ہو جائے گا۔ یعنی (قرض خواہ اور وارث کے حق کی حفاظت کے لئے مریض مجور ہو جائے گا اور اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا) مقدار قرض میں جو کہ قرض خواہوں کا حق ہے اور بقیہ مال کے دو ثلث میں جو کہ وارثین کا حق ہے لیکن مرض ہر حال میں تصرف روکنے کا سبب نہیں بلکہ " جب یہ مرض موت سے متصل ہو " اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت اس کا مجور ہونا ظاہر ہوگا۔ البتہ " اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے " یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ اس مرض کے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

[۱] قوله ويقطع لصحة اقراره بالحدود وهو يرد الى المال لان ما في يد العبد فهو لمولى فهذا الاقرار من العبد اقرار على الغير والغير يكذبه فلا يرد المال الى المسروق منه ولكن يضمن العبد مثله بعد الاعتاق ۱۲۔

[۲] قوله لا يقطع لان اقرار العبد بكون المال المسروق من المسروق منه اقرار على الغير اي المولى فان ما في يده لمولى فلا يصح هذا الاقرار واذا لم يصح هذا الاقرار لم يصح الاقرار بالسرقة فان السرقة لا يمكن ان تتحقق بدون اخذ المال فلا يرد المال الى المسروق منه ولا يقطع يد العبد ۱۲۔

حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق بحق غريم و وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر لاحد فينبغى ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل[1] كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته زيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا او يسعى فى قيمته للغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى[2] عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان[3] الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوٰة والصوم لكن الطهارة للصلوٰة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل۔

یہاں تک کہ مرض کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ اس عبارت کا تعلق ہے "بقدر ما يتعلق به صيانة الحق" سے۔ یعنی مرض کا اثر صرف انہی میں ظاہر ہوگا جن میں دوسرے کا حق متعلق ہے اور ان کا اثر ظاہر نہیں ہوگا جن میں قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں، جیسا کہ مریض مہر مثل پر نکاح کرے، کیونکہ نکاح ضروریات انسانی میں داخل ہے اور دوسروں کا حق اصلی ضروریات سے زائد مال سے متعلق ہوتا ہے۔ تو مریض کا فی الحال ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے ہبہ اور محابات۔ محابات کہتے ہیں کم قیمت پر (غبن فاحش کے ساتھ) بیع کرنا، کیونکہ موت کا واقع ہونا ابھی تک مشکوک ہے اور ان تصرفات کو فی الحال صحیح ماننے میں (فسخ کا احتمال رکھنے کی وجہ سے) کسی کا ضرر نہیں ہے۔ اس لئے سر دست ان کو صحیح قرار دینا ہی مناسب ہے۔ پھر ان تصرفات کو فسخ کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پیش آئی۔ یعنی نقض تصرف کی جب حاجت لاحق ہوگی۔ اور جو تصرف فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسے معلق قرار دیا جائے گا موت کے ساتھ، اور وہ مدبر کے حکم میں ہوگا۔ جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جب کہ قرض خواہ یا وارث کے حق میں زد پڑتی ہے۔ یعنی اگر مریض اپنے اس مال سے غلام آزاد کرے جو قرض میں ڈوبا ہوا ہے یا ایسا غلام آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس کی موت واقع ہونے سے پہلے تک یہ آزاد کردہ غلام مدبر کے حکم میں ہوگا یعنی وہ غلام رہے گا ان تمام اعزازی احکام (سے محروم رہنے) میں جو آزادی کے ساتھ مخصوص ہیں اور مریض کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ قرض خواہ اور وارث کا حق پورا کرنے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوگا۔ لیکن اگر مریض کا مال قیمت غلام کے علاوہ ادائے قرض کے لئے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو آزاد کرنے کے ساتھ ہی عتق نافذ ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت سے کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔ بخلاف راہن کے غلام آزاد کرنے کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا تصرف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی تم نے ابھی کہا کہ وارث یا قرض خواہ کے حق پر زد پڑے تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود راہن اگر عبد مرہون کو آزاد کر دے تو تم اس اعتاق کو نافذ کہتے ہو حالانکہ اس غلام کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے۔ تو ماتن اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ راہن کا آزاد کرنا اس بنا پر نافذ ہو جاتا ہے کہ غلام پر مرتہن کا محض حق قبضہ ہے۔ غلام کے رقبہ (یعنی مالیت) کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے۔ اس لئے رقبہ غلام پر راہن کا حق باقی رہتا ہے اور ملک رقبہ کی بنا پر اعتاق صحیح ہونا موقوف ہے۔ (۹) اور حیض و (۱۰) نفاس۔ ان دونوں کا عطف بھی ماقبل میں مذکور عوارض پر ہے۔ مرض کے بعد ان کو اس لئے ذکر کیا کہ عذر ہونے کے اعتبار سے مرض کے ساتھ ان کی مناسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی وجہ سے اہلیت زائل نہیں ہوتی ہے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادا۔ اس بات کا تقاضا تھا کہ ان کی وجہ سے صوم و صلوٰۃ ساقط نہ ہوں۔ لیکن طہارت شرط ہے نماز کے لئے اور شرط مفقود ہونے سے ادا کا فوت ہونا لازمی ہے۔ اس حد تک تو نص کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے۔

---

[1] قوله جعل كالمعلق اى فى حق السراية وهو لا يحل بما يصح فى الحال لانه وان لم ينقض فى الحال بعض [illegible] [2] قوله تبتنى عليه اى على ملك الرقبة دون ملك اليد الا ترى ان اعتاق الآبق صحيح مع زوال ملك اليد ١٢ [3] قوله وهما لا يعدمان الاهلية اذ الذمة باقية والعقل والتمييز والقدرة البدنية ١٢ –

وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض و
النفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما فقول لما
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في مابين احد عشر شهرا لا يكاد
يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر في
واحد في احد عشر شهرا لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين يوما ما يفضي الى الحرج غالبا
فلهذا اتضح والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت عنه
الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة بالذكر دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رح
وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه
المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذب به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا
بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة
يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة ۔

۔ اور طہارت شرط قیاس کے برخلاف بذریعہ نص حیض ونفاس سے پاک ہونے کو روزہ کے صحیح ہونے کی بھی شرط قرار دی گئی ہے کیونکہ روزہ جبکہ حدث وجنابت کے ساتھ ادا ہو سکتا ہے تو نص نہ ہونے
سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض ونفاس کے ساتھ بھی ادا ہو لیکن صوم صحیح نہ ہو۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حیض ونفاس کی حالت میں نماز اور روزہ کوئی بھی ادا نہیں کی جا سکتی ہے تو اب اس مقام
میں ان دونوں کی قضا کے حکم کا فرق بتانا ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ (۱) روزہ ادا کرنے میں چونکہ طہارت کی شرط خلاف قیاس ثابت ہوئی ہے۔ اس لئے حکم قضا میں یہ شرط متعدی نہیں ہوگی (۲)
علاوہ ازیں روزہ قضا کرنے کے حکم میں حرج اور دشواری لازم نہیں آتی ہے کیونکہ سال کے بقیہ گیارہ مہینوں کے اندر دس دن کا روزہ قضا کر لینے میں کیا تنگی پیش آ سکتی ہے۔ اور اگر نفاس میں رمضان
کا پورا مہینہ گزرنا فرض کر لیا جائے جو کہ بالکل شاذ ونادر پیش آ سکتا ہے اور امر نادر پر شریعت کے حکم کا دار ومدار نہیں ہوتا ہے تو بھی یہ واقعہ ہے کہ بقیہ گیارہ مہینوں کے شمار میں ایک مہینہ کا روزہ قضا
کر لینے میں کوئی دشواری لازم نہیں آ سکتی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ ہر مہینہ کے بقیہ بیس دنوں میں اور دس دن کی نماز قضا کرنے کا حکم دینا بسا اوقات حرج اور دشواری کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے حائضہ پر
نماز کی قضا معاف ہے۔ (۱۰) اور موت۔ اس کا بھی عطف ہے صغر پر۔ یہ عوارض سماویہ کی آخری قسم ہے۔ یہ ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے جن کا دنیا میں مکلف تھا چنانچہ زکوٰۃ اور دوسری
عبادتیں اس کی طرف سے ادا کرنا باطل اور ناقابل اعتبار ہوگا۔ خاص کر زکوٰۃ کا اس شبہ کو دفع کرنے کے لئے کیا جو زکوٰۃ کے بارے میں کوئی کر سکتا تھا کہ یہ ایسی عبادت مالیہ ہے جس کا میت کے
بدنی فعل سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے شاید میت کی طرف سے اس کا ولی ادا کر سکتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ بھی دراصل عبادت ہے جو بندہ کی طرف سے
قصد اور اختیار کے ساتھ ادا ہونا ضروری ہے۔ زکوٰۃ کی غرض محض مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا مقصود ہے۔ لہٰذا میت کی طرف سے ادائیگی باطل ہونے کے حکم میں زکوٰۃ بھی صوم وصلوٰۃ کے برابر ہوگی
۔ ہاں اس کے حق میں صرف گناہ باقی رہ جائے گا۔ اور کوئی ذمہ داری نہیں رہے گی۔ اب خدا کی مرضی چاہے تو اپنے فضل وکرم سے معاف کر دے اور چاہے اپنے عدل وحکمت کی رو سے عذاب
دے۔ یہ تو حق اللہ سے متعلق احکام کا حال تھا لیکن جو احکام حق العباد سے متعلق ہیں اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو دوسرے کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا دوسروں پر۔ ماتن نے
پہلی صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول میں۔ (۱) اور جو حکم مشروع ہو میت پر دوسرے کی حاجت سے۔ اگر وہ حکم ایسے حق کے بارے میں ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود
ہوگا حق بھی باقی رہے گا۔ مثلاً مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے۔ اور کرایہ کا مکان وغیرہ کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے۔ اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق
ہے۔ اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے۔ چنانچہ یہ اشیاء اگر بعینہ موجود ہوں تو ترکہ میں داخل ہو کر دوسرے قرض خواہوں اور ورثاء میں تقسیم ہونے سے پہلے صاحب
حق ان چیزوں کو لے لیں گے۔

۱؎ قوله حتى بطلت اي سقطت الزكوة عنه بالموت ولا يجب اداؤها من تركته كسائر القرب اي العبادات كالصلوة والحج والصوم ۱۲ ۲؎ قوله فهي اي الزكوة تساوي الصلوة والصوم في البطلان و
قال بحر العلومؒ هذا اذا كان لم يوص واما اذا اوصى فالعبادات المالية كالزكوة وفدية الصوم والصلوة تؤدى من ثلث ماله ۱۲ ۔

وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعنى ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه فى الدنيا فلا يطالب من اولاده وانما يؤاخذ به فى الآخرة ولهذا اى لاجل انه لم يبق فى ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه حينئذ وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الآخرة بخلاف العبد المحجور الذى يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب[1] فى الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل واشار الى الثانى بقوله وان كان حقا له اى المشروع حقا للميت بقى له ما تنقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم يجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له ۔

اور اگر دین فی الذمہ کی قسم میں سے ہو تو وہ محض ذمہ میت کے لحاظ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ اس کی طرف یعنی اس ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ موکد اور مضبوط ہو جاتا ہے اس سے مراد کسی کفیل کا ذمہ ہے۔ یعنی میت اگر اپنی حیات میں مال یا کسی ضامن کو چھوڑ کر نہ جائے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی دین اور قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے، البتہ آخرت میں جاکر اپنا دین وصول کرسکتا ہے۔ اور اسی بناء پر یعنی چونکہ میت کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہتا ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ زندگی میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو۔ کیونکہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہا تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کس طرح ملایا جاسکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت حیات میں اس کا مال یا کوئی کفیل موجود ہو تو چونکہ اس وقت ذمہ کامل ہے اس لئے اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ کوئی شخص بغیر کفالت کے بطور تبرع و احسان اگر میت کا دین ادا کردے تو یہ ادا کرنا صحیح ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کی طرف سے بھی کفالت درست ہے کیونکہ شریعت کی رو سے موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے۔ ورنہ صاحب دین کے لئے تبرع کرنے والے سے اپنا دین کا وصول کرنا حلال نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے دین کا مطالبہ ہوسکتا ہے بخلاف عبد محجور کے جو دین کا اقرار کرتا ہو، پھر اس کی طرف سے کوئی شخص ضامن ہوجائے کہ یہ کفالت صحیح ہے۔ اگرچہ غلام سے اس کے آزاد ہونے سے پہلے مطالبہ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ غلام کا ذمہ بذات خود کامل ہے حیات اور عقل پائی جانے کی وجہ سے اور مطالبہ کی اہلیت بھی فی الجملہ موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے یا مولیٰ اس کو آزاد کردے تو اسی وقت اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ جب اس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی لامحالہ درست ہوگا لیکن فرق یہ ہے کہ کفیل سے دین کا مطالبہ فی الحال ہوسکتا ہے اگرچہ اصیل یعنی عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کا حق نہیں تھا کیونکہ غلام سے فوری مطالبہ کرنے میں مانع موجود تھا اور کفیل سے فوری مطالبہ کا کوئی مانع نہیں ہے اور حق العباد کی دوسری صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے "اور اگر خود اس کا حق ہو" یعنی وہ حکم مشروع خود میت کا حق ہو تو باقی رہے گا اس کے لئے اتنی مقدار جس سے اس کی حاجت پوری ہوجائے اور اسی وجہ سے (تمام امور پر) مقدم رکھا گیا میت کا کفن دفن، کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کا احتیاج دوسرے تمام حوائج سے بڑھ کر ہے۔ پھر اس کے دیون کی ادائیگی؛ کیونکہ اپنے ذمہ کی برأت کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت سے بھی بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو اپنی طرف سے محض ایک احسان ہے۔ پھر وصیت کا پورا کرنا ثلث مال سے؛ کیونکہ وارثین کے حق کے مقابلہ میں تنفیذ وصیت کی طرف میت کا احتیاج زیادہ قوی ہے اور ان کا حق تو صرف دو ثلث ہی میں ہے پھر میراث جاری ہوگی میت سے نیابت کے طور پر میت ہی کی مصلحت کے پیش نظر؛ کیونکہ میت کی روح کو سکون ملتا ہے وارثین کی خوش حالی سے۔ اور ممکن ہے معاشی حالت بہتر ہونے کے سبب سے میت کے حق میں دعائے خیر اور صدقہ وغیرہ کرنے کی ان کو توفیق ہوجائے۔

[1] قوله فيطالب فى الحال اى على تقدير تصديق المولى ويطالب بعد العتق على تقدير العتق فلما صحت مطالبته اى فى الحال او فى ثانى الحال صحت الكفالة عنه لتحقق ضم الذمة فى المطالبة ۱۲۔

فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا نسب او سبب يعني يوضع في بيت المال تقضي به حوائج المسلمين ولهذا اى ولان الموت لاينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد الموت وبعد موت المكاتب عن وفاء او اذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون و المشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت و لهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك و الجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تنقضي به الحاجة يعني يبقى للميت ما تنقضي به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تنقضي به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته۔

"چنانچہ ترکۂ میت تقسیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو اس کے نزدیک تر ہوں باعتبار نسب کے یعنی قرابت نسب کے لحاظ سے" یا تو باعتبار سبب کے "یعنی تعلق زوجیت سے" یا نسب اور سبب کے بغیر محض دین کے اعتبار سے "یعنی وراثت نہ ہونے کی صورت میں میت کا ترکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا تاکہ عام مسلمانوں کی ضروریات میں صرف ہو" اور اسی وجہ سے "یعنی چونکہ موت حاجت انسانی باقی رہنے کی منافی نہیں" باقی رہے گا عقد کتابت مولیٰ کے مر جانے کے بعد بھی اسی طرح مکاتب کے مرنے کے بعد بشرطیکہ وہ بدل کتابت چھوڑ کر جائے "یعنی اگر مولیٰ مر جائے اور مکاتب زندہ رہے تو وہ مولیٰ کے ورثہ کو بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی (تقاضائے دیون وغیرہ کے لئے) ولاء اور بدل کتابت کی طرف مولیٰ کا احتیاج باقی ہے۔ اسی طرح جب مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے بدل کتابت ادا کی جا سکتی ہے اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتب کے ورثہ اس کی طرف سے بدل کتابت مولیٰ کو ادا کر سکتے ہیں کیونکہ مکاتب کو موت کے بعد بھی حریت حاصل کرنے کی طرف احتیاج ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہوا ترکہ اس کے ورثہ کو بطور میراث مل سکے اور زمانۂ مکاتبت میں جو اولاد پیدا ہوئی یا جن کو خرید کیا وہ سب آزاد ہو جائیں، بہر حال بدل کتابت ادا کر دینے سے اس کو اپنی حیات کے بالکل آخری لمحوں میں آزاد قرار دیا جائے گا۔" اور "عن وفاء" (یعنی بدل کتابت چھوڑ کر جانے) کی قید اس لئے لگائی کہ اگر اتنا مال نہ چھوڑ کر جائے تو اس کی اولاد کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ خود وہ مال کسب کر کے اس کی طرف سے مولیٰ کے پاس بدل کتابت ادا کریں" اور ہم کہتے ہیں" اس کا عطف ہے ان کے قول سابق "بقیت" پر "یعنی موت منافی حاجت نہیں اس لئے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ غسل دے سکتی ہے بیوی اپنے شوہر کو عدت کے اندر کیونکہ زمانۂ عدت میں شوہر کی ملک نکاح باقی رہتی ہے" اور مالک (یعنی شوہر) ہی محتاج ہے غسل کی طرف" بخلاف اس صورت کے جبکہ بیوی کی موت واقع ہو کہ شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے" کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی مملوکہ ہونے کی اہلیت باطل ہو چکی ہے" اسی لئے (بوجہ بطلان ملک) اسی بنا پر بیوی کی موت سے شوہر پر کوئی عدت نہیں ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے جس طرح بیوی شوہر کو دے سکتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا لَوْ مِتِّ لَغَسَّلْتُكِ (اگر تمہاری موت واقع ہو جائے تو میں تم کو غسل دلاؤں گا) ہماری طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغسلتك کے معنی یہ ہیں کہ میں تم کو غسل کے سامان وغیرہ کا انتظام کروں گا (براہ راست غسل دلانا مراد نہیں ہے) "اور جو حکم میت کی حاجت سے متعلق نہ ہو جیسے قصاص" یہ جملہ "ما تنقضي به الحاجة" پر معطوف ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ تو مطلب عبارت یوں ہو جائے گا "يبقى للميت ما تنقضي به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص" یعنی باقی رہے گا میت کا حق ایسا بھی جس میں اس کی حاجت پوری ہو اور ایسا بھی جو اس کی حاجت پوری کرنے کے لائق نہیں جیسے قصاص، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس جگہ سے جو کہ مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے نیا کلام شروع ہو رہا ہے اس کا منشا محض یہ ہے کہ ما تنقضي به الحاجة کی مناسبت سے اس کی ضد یعنی جس سے حاجت پوری نہ ہو اس کا حکم بھی بتا دیا جائے۔ بہر حال قصاص میت کی حاجت روائی کے لئے نہیں ہے۔

علہ یہ عطف تکلف سے خالی نہیں۔ سیاق کلام کا تقاضا یہ ہے کہ اس جگہ حق العباد کی پہلی صورت میں ذکر کردہ "لحاجة غيره" پر معطوف مانا جائے اس تقدیر پر "ما لا يصلح لحاجته" احکام حق العباد کی تیسری قسم ہو جائے گی۔ یعنی (۱) ما شرع عليه لحاجة غيره (۲) ما شرع له لحاجته وهو ما ذكره المصنف بقوله وان كان حقا له (۳) ما شرع ما لا يصلح لحاجته۔ اس توجیہ سے کلام کا نسق اور مرتب ہو جائے گا ۱۲ عبید الحق غفر له

لانہ شرع عقوبۃ لدرک الثار وھو تشفی الصدور للاولیاء ودفع شر القاتل ووقعت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لانتفاعھم بحیاتہ فاوجبنا القصاص للورثۃ ابتداء الا انہ یثبت للمیت اولا ثم ینتقل الیھم کالحقوق والسبب انعقد للمیت لان المتلف حیاتہ فکانت الجنایۃ واقعۃ فی حقہ من وجہ فیصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنیفۃ ان القصاص غیر موروث ای لا یثبت علی وجہ تجری فیہ سھام الورثۃ بل یثبت ابتداء للورثۃ لما قلنا ان الغرض درک ثارھم ولکن لما کان معنی واحدا لا یحتمل التجزی ثبت لکل واحد علی سبیل الکمال کولایۃ الانکاح للاخوۃ ولھذا استوفی الاخ الکبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائبا فانہ لا یجوز للحاضر ان یستوفی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توھم عفو الصغیر بعد البلوغ نادر فلا یعتبر وعندھما یثبت القصاص للورثۃ بطریق الارث لا بطریق الابتداء وثمرۃ الخلاف تظھر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائبا واقام الحاضر البینۃ علیہ فعندہ یحتاج الغائب الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الکل مستقل فی ھذا الباب ولا یقضی بالقصاص لاحد حتی یجتمعا وعندھما لما کان موروثا لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینتصب خصما عن المیت فلا تجب اعادتھا واذا انقلب ای القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فیکون حکمہ حکم الاموال حتی تقضی دیونہ منہ وتنفذ وصایاہ وینتصب احد الورثۃ خصما عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم فارق الوضوء فی اشتراط النیۃ۔

کیونکہ مقتول کے انتقام لینے کی طرف سے بطور سزا قصاص مشروع ہوا ہے ’’ اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء ہی کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے کہ قاتل کا شر ان سے دور ہو گیا ‘‘ اور ایک لحاظ سے قتل کی جنایت اولیاء ہی کے حق میں پائی گئی کیونکہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے ہم نے وارثین ہی کے لئے ابتداءً حق قصاص ثابت کیا ہے ’’ اس طرح نہیں کیا کہ اولاً میت کو حق قصاص ملے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے ’’ البتہ سبب قصاص پایا گیا میت کے حق میں ’’ کیونکہ قاتل نے تو اسی کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول کے حق میں جنایت پائی گئی ’’ لہٰذا صحیح ہے قصاص معاف کر دینا زخمی کا ’’ یہ موت واقع ہونے سے پہلے ۔ اس اعتبار سے کہ اسی کا ہلاک ہونا ہی تو سبب قصاص ہے ’’ اور درست ہے معاف کرنا وارثین کا زخم خوردہ (مورث) کی موت سے پہلے ’’ کیونکہ واجب ہونے والا قصاص تو وارث ہی کا حق ہے ’’ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے ’’ یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق حصہ جاری ہو ۔ بلکہ یہ ابتداءً ہی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی غرض سے مشروع ہوا ہے لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی اور تقسیم ممکن نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ بہن کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ چھوٹا بھائی بالغ ہونے سے پہلے اگر بڑا بھائی قصاص لے لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ بڑے دو بھائیوں میں سے ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے کیونکہ غیر حاضر بھائی کی طرف سے قصاص معاف کر دئے جانے کا احتمال ہے باقی نابالغ بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص معاف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے ۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداءً نہیں ملتا ہے بلکہ وراثت کے طور پر ان کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے ۔ ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہو اور حاضر وارث دعویٰ قصاص پر بینہ پیش کرے ۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس کے لئے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہے کیونکہ ہر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اس لئے جب تک سب اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ قصاص میت کی جانب سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ ثابت کر چکنے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا ’’ اور جب منتقل ہو جائے ’’ یعنی قصاص ’’ مال سے صلح کے نتیجے میں یا بعض وارث کے معاف کر دینے کی وجہ سے ۔ تو یہ موروث بن جاتا ہے یعنی اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اموال ارث کا ہوا کرتا ہے چنانچہ اسی میں سے میت کا قرض ادا کیا جائے گا وصیتیں نافذ ہوں گی اور وارثین میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مدعی بن کر ثبوت پیش کرنے کے بعد پھر بینہ پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے ۔ اور خلیفہ بعض احکام میا کبھی اصل سے جدا ہوتا ہے جیسے تیمم وضو کا خلیفہ ہے کہ نیت کی شرط میں وضو سے مختلف ہے۔

لہ قولہ وعفو الوارث ۔ ای ولیصح عفو الوارث قبل موت المورث المجروح استحسانا والقیاس انہ لا یصح لان حق الوارث انما یثبت بعد موت المورث فصار عفوہ قبل ثبوتہ وجہ الاستحسان ان السبب انعقد للقصاص یثبت م

ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداءً وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولما اي الميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلياً في الانسان لكونه خارجاً عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادراً على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتساباً للجهل واختياراً له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذراً في الآخرة وان كان يصلح عذراً في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى[1] في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكاً بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام۔

"اور زوجین کے لئے بھی حق قصاص ثابت ہے جیسے دیت میں ان کا حق ہے" یعنی بیوی کا شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر بیوی کا قصاص لے سکتا ہے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک ان کو قصاص کا حق براہ راست حاصل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک وراثۃً ملے گا۔ جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وارث نہیں ہوں گے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ساتھ منقطع ہو جاتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر اشیم کی دیت کا وارث قرار دیا ہے" اور وہ " یعنی میت " زندہ آدمیوں کی طرح ہے احکام آخرت میں " کیونکہ قبر میت کے حق میں بچوں کے گہوارہ کے مانند ہے چنانچہ حقوق اور مظالم جو میت کا دوسروں پر یا دوسروں کا میت پر واجب ہوں اور طاعت و معصیت کے سبب سے جس ثواب اور عقاب کا وہ مستحق ہوگا وہ سب کچھ میت قبر میں پائے گا۔ اور زندہ کی طرح ان کا احساس کرے گا۔

میت کے عوارض سماوی کی تفصیلات سے فارغ ہو کر اب ہم کسبی عوارض کا بیان شروع کرنے والے ہیں۔ تو ماتن کا قول " اور مکتسب " کا عطف ہے سابق قول " سماوی " پر مکتسب سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حاصل ہونے میں بندہ کے کسب و اختیار کا دخل ہو" اس کی بھی انواع متعدد ہیں (۱) جہل " جو کہ علم کی ضد ہے۔ انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود جہالت کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف ماہیت انسان سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہل دور کرنے پر قادر ہے۔ اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا" اس جہل کی بھی چند قسمیں ہیں:۔ (الف) وہ جہل اور نادانی جو سراسر باطل ہے کہ آخرت میں عذر قرار دئے جانے کے بالکل قابل نہیں (اس کے بھی مختلف درجے ہیں) جیسے کافر کی جہالت اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے" اور صاحب ہویٰؒ (عقل پرستوں) کی جہالت اللہ تعالیٰ کی صفات اور آخرت کے بارے میں" جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رؤیت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں" اور باغی کی جہالت" جو کہ (اہل بغی) کسی فاسد اور جعلی دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام حق کی اطاعت سے خروج کرتا ہے (چنانچہ اس کا عذر قابل قبول نہیں) یہ حتیٰ کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار رعایا میں سے کسی کا مال یا جان تلف کردے تو اس کا ضامن ہوگا" جبکہ اس کے ساتھ لاؤ لشکر نہ ہو۔ کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائے گا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔

---

[1] قوله صاحب الهوى اے صاحب البدعة وهو الذي اتبع الهوى وترك الادلة القاطعة الجلية وجهله دون جهل الكافر لانه ... والهوى بالفتح مقصود و خواست كذا في منتهى الارب ۱۲

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعيؒ في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داؤد الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر[1] كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعيؒ في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاويةؓ وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذراً وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمداً بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمداً لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد حينئذ۔

"اور اس مجتہد کی جہالت جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے" جیسے امام شافعیؒ کا جہل عمداً بسم اللہ چھوڑنے ہوئے ذبیحہ حلال ہونے میں بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینے پر قیاس کر کے۔ تو یہ قیاس فرمان الٰہی "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" کے صریح مخالف ہے "یا تو سنت مشہورہ کی (مخالفت کرے) جیسے امہات اولاد کی بیع درست ہونے کا فتویٰ دینا" اور اس قسم کے دوسرے مسائل ہیں۔ تو امہات اولاد کی بیع درست ہونے کا فتویٰ دینے کی جہالت داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین سے صادر ہوئی کہ انھوں نے ان کی بیع جائز رکھی حضرت جابرؓ کی حدیث کی بنا پر کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم امہات الاولاد کی بیع کرتے تھے۔ حالانکہ یہ روایت حدیث مشہور کی مخالف ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو آپ نے ایک باندی کے بارے میں فرمایا تھا جس نے اپنے مولا کے نطفہ سے بچہ جنا تھا "ھی معتقۃ عن دبر منہ" (یعنی مولا کے مرنے کے بعد یہ آزاد ہے)۔ اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں جہالت کی مثال امام شافعیؒ کا یہ فتویٰ کہ دعا کی طرف سے ایک شاہد اور یمین پر فیصلہ جائز ہے کیونکہ یہ حدیث مشہور کے خلاف ہے یعنی اس ارشاد نبوی کے کہ شہادت پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور (بینہ نہ ہونے پر) قسم صرف منکر علیہ پر ہے۔ (اس حدیث کے برخلاف) حضرت معاویہؓ نے سب سے پہلے مدعی کی قسم پر فیصلہ کئے ہیں۔ واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علمائے سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اسی کو نقل کر دیا ہے۔ ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ کرام کے اجتہاد کو جہل اور جہالت بتائیں۔ اور جبکہ ان میں سے تاویلات کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ (ب) "وہ جہل جو (قرآن و حدیث مشہور کے غیر مخالف) اجتہادی مسائل سے یا محل اشتباہ سے متعلق ہو ان مواقع کا جہل عذر قرار دئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے"۔ جس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جاتا ہے "جیسے سینگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے" سینگی لگانے کے بعد جان بوجھ کر یہ گمان کرکے کہ اس نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے" یعنی اس خیال سے کہ حجامت لگانے کی وجہ سے اس کا روزہ پہلے ہی ٹوٹ چکا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی جس میں بعض مجتہد کا اجتہاد صحیح (کتاب غیر مخالف للکتاب والسنۃ المشہورۃ) ہے اس کی وجہ یہ ہے چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "افطر الحاجم والمحجوم" (پچھنے دینے والا اور پچھنے لگانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ نے (ماتن کی تعمیم کے برخلاف) کہا ہے کہ حجامت لگانے والے نے افطار کرنے سے پہلے اگر کسی فقیہ سے حکم دریافت نہیں کیا اور وہ اس کو مذکورہ حدیث معلوم ہے یا معلوم تو ہے مگر اس کی صحیح تاویل بھی وہ جانتا ہے ایسی حالت میں اگر اس نے عمداً افطار کرلیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا گمان بے جا یعنی ناقابل اعتبار متصور ہوگا۔ البتہ جب وہ کسی معتمد علیہ فقیہ سے مسئلہ دریافت کرلے اور وہ روزہ فاسد ہو جانے کا فتویٰ دے پھر اس فتوے کے بعد وہ عمداً افطار کرے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان پر کہ یہ باندی اس کے حق میں بھی حلال ہے۔ تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں یہ گمان کیا ہے اس لئے کہ باپ اور بیٹوں میں باہمی ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں تو اس شبہ کی گنجائش ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے ہر قسم نفع اٹھا سکتا ہے۔ لیکن بیٹا اگر یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی اس کے لئے حلال نہیں تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔

---

[1] قولہ لحدیث جابرؓ کنا نبیع الخ رواہ ابوداؤد عن جابرؓ قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ فلما کان عمرؓ نہانا فانتہینا ۱۲ منہ

بخلاف جارية ولده فانها تحل[1] بكل حال سواء قلنا انه تحل له اولا وبخلاف جارية اخيه فانها لاتحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان[2] الاملاك متباينة عادة، والثالث الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات فانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لايجب قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام فان جهله بالشرائع لايكون عذرا اذ ربما يمكنه السوال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اى بجهل من اسلم فى دار الحرب فى كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لايبطلها وبعد ما علم به لايكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون[3] عذرا فى السكوت يعنى اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج اولم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الان لان[4] المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التى من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولى فانه يكون ايضا عذرا فى السكوت يعنى اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فمن جهل بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لايكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعتبر هذا الجهل۔

البتہ بیٹے کی باندی کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ (باپ اگر اس سے زنا کر ڈالے تو بعض حیثیت) یہ باندی باپ کے حق میں بہر صورت حلال ہے، خواہ اس نے اپنے لئے حلال ہونے کا گمان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح بھائی کی باندی کا حکم بھی اس سے مختلف ہے کہ وہ دوسرے بھائی کے حق میں کسی حال میں بھی حلال نہیں، اس لئے اس کے ساتھ زنا واقع ہونے سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ بھائیوں کی املاک عادۃً علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں (اس لئے اس سے ناواقفی موجب شبہ ہونے کے قابل نہیں)۔ (ج) وہ جہل جو دارالحرب میں کسی مسلمان سے پایا جائے جس نے اب تک دارالاسلام کی ہجرت نہیں کی، یعنی عبادات اور احکام شرعیہ سے متعلق، وہ بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے، حتی کہ اسلامی احکام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کچھ مدت تک اس نے نماز نہیں پڑھی اور روزہ نہیں رکھا تو ان کی قضاء اس پر واجب نہیں ہوگی کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت واشاعت کا مقام نہیں ہے۔ بخلاف ذمی کے کہ اگر وہ دارالاسلام میں رہ کر اسلام قبول کرے تو احکام شرعیہ سے جاہل رہنے میں وہ معذور نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے بآسانی احکام اسلام دریافت کرنا ممکن ہے، اس لئے اسلام قبول کرنے کے وقت سے فوت شدہ صلوٰۃ وصوم کی قضاء اس پر واجب ہے۔ اور ملحق ہے اس کے ساتھ یعنی دارالحرب میں رہ کر اسلام لانے والے کے جہل کے ساتھ عذر ہونے میں (ذیل کی صورتیں بھی ملحق ہیں): شفیع کی جہالت بیع کے بارے میں، کہ جب تک اس کو بیع کی اطلاع نہ ہو اس وقت تک طلب شفعہ سے خاموش رہنے کو عذر قرار دیا جائے گا، اور معلوم ہو جانے کے بعد مطالبہ سے خاموشی عذر نہیں ہوگی بلکہ اس سے شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اور باندی کی جہالت آزاد ہونے یا خیار عتق سے، کہ اس کی خاموشی کو بھی عذر قرار دیا جائے گا، یعنی شادی شدہ باندی جب آزاد ہوتی ہے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اس شوہر کے نکاح میں رہے یا اس سے جدا ہو جائے۔ تو اگر اس باندی کو آزاد ہونے کی خبر یا شریعت کا عطا کردہ خیار معلوم نہ ہو تو اس ناواقفیت کو عذر مانا جائے گا، پھر جس وقت اس کو آزاد ہونے کا یا مسئلہ خیار کا علم ہوگا اسی وقت اس کو خیار حاصل ہوگا، کیونکہ مولیٰ ہی آزاد کرنے کا تنہا مالک ہے، اس لئے باندی کو خبر نہ کرنے کا امکان موجود ہے، اور چونکہ وہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی فرصت اس کو نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے۔ اور باکرہ (بالغہ) کی ناواقفیت ولی کے نکاح دینے کے بارے میں، کہ اس کی خاموشی بھی عذر شمار ہوگی۔ یعنی باپ یا دادا کے علاوہ دوسرے ولی اگر نابالغ لڑکا یا لڑکی کا نکاح کر دیں تو یہ نکاح درست ہے البتہ بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، اب اگر وہ بالغ ہونے کے وقت نکاح کی خبر سے ناواقف ہوں تو خبر معلوم ہونے تک یہ جہالت ان کے حق میں عذر شمار ہوگی، ہاں اگر نکاح کی خبر معلوم ہو لیکن یہ نہ جانتے ہوں کہ شریعت نے ان کو اختیار فسخ دیا ہے تو اس لاعلمی کو عذر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو دارالاسلام میں بستے ہیں۔ اور احکام شرعیہ سیکھنے سے کوئی بات مانع نہیں۔ لہٰذا اس جہل کا عذر مسموع نہیں ہوگا۔

---

[1] قوله فانها تحل بكل حال لقوله عليه السلام انت ومالك لابيك فان هذا الحديث يفيد انتفاع الاب بمال الابن لكن حل الوطى ليس من ذلك [illegible] ... وثبت نسب الولد منه وحينئذ [illegible] ... [2] قوله لان الاملاك متباينة [illegible] ... [3] [illegible] ... [4] قوله لان المولى يستبد [illegible] ... كذا فى المنتخب ۱۲

وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما بالاطلاق اى بالوكالة والاذن وضده اى بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فى الصورة الاولى لانهما لم يعلما بهما وينفذ تصرفهما عليهما فى الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اى حصل من شرب شئ مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأى المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر اى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعنى يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء وكذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر وهو فلا ينافى الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب لانه لا ينافى الخطاب وان كان فى حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز[1] ويلزمه احكام الشرع وتصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر[2] دليل الرجوع۔

اور وکیل اور ماذون کی جہالت (اور ناواقفیت) اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا چنانچہ پہلی صورت میں وکیل کا تصرف موکل پر اور غلام کا تصرف مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ وکیل یا مولیٰ کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا اس لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ سلب اختیار کی اطلاع ان کو نہیں تھی اس لئے اس حکم کو ان پر نافذ نہیں ہوگا۔ (۲) اور سکر (یعنی نشہ) اس کا عطف جہل پر ہے یہ نشہ اگر مباح سے ہو یعنی مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا مثلاً بھنگ اور افیون کا پینا علمائے متقدمین کی رائے پر مباح ہے لیکن متأخرین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور مکرہ اور مضطر کا شراب پینا۔ مکرہ سے مراد ہے جس کو قتل کر دینے یا بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے۔ اور مضطر جو پیاس سے بے قرار ہوکر پینے پر مجبور ہو تو اس کا حکم بیہوشی کی طرح ہے یعنی جس طرح بیہوشی مانع تصرفات ہے اسی طرح نشہ بذریعہ مباح کو بھی مانع قرار دیا جائے گا چنانچہ ایسے مخمور کی طلاق، عتاق وغیرہ تصرفات صحیح اور معتبر نہیں ہوں گے۔ اور اگر حرام سے ہو یعنی حرام چیز پینے سے اگر نشہ حاصل ہو جیسے انگور کی شراب اور دوسری مسکرات محرمہ تو اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے جس پر علماء کا اجماع ہے کیونکہ قول باری تعالیٰ: لا تقربوا الصلوة وانتم سکارٰی (۱) کا خطاب اگر حالت نشہ میں مانا جائے تب تو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہونے کا دعویٰ بلا غبار ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تو (بھی اہلیت خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ) خطاب کا فاسد ہونا لازم آئے گا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوجائے گا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے نزدیک نہ جاؤ۔ اور اگر بوقت نشہ اہلیت خطاب نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب کے مانند ہوجائے گا کہ کسی عقل والے سے کہے جب تم پاگل ہوجاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا۔ اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی حالت کی طرف ہوگئی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں (لیکن آیت میں جب خطاب کی اضافت حالت سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے) اور اس پر شریعت کے تمام احکام لازم ہیں اور طلاق، عتاق، بیع و شرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہیں۔ یہ (لزوم احکام اور نفاذ تصرفات) اس لئے ہے تاکہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور تنبیہ ہوجائے اس بات پر کہ اس قسم کا حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہوسکتا ہے۔ سوائے ارتداد اور حدود خالصہ کے اقرار کے یعنی اگر سکران مرتد ہوجائے اور کلمۂ کفر زبان سے نکالے تو اس پر کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اعتقاد بدل جانے کو ارتداد کہتے ہیں اور مستی کی حالت میں زبان سے جو کچھ کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالص حقوق اللہ ہیں مثلاً شرب خمر یا زنا کا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا صحیح ہے اور سکر دلیل رجوع موجود ہے۔ یعنی سکر کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اقرار کسی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے۔

---

[1] قوله فلا یجوز ہو استنزاع اجتماع المتنافیین فان النہی یقتضی ان یکون المنہی عنہ ممکن الفعل ... الجنون والسکر ... ان لا یفعل ... لا یکون مخاطبا بالنہی فی ہذہ الحالۃ ۱۲

[2] قوله والسکر دلیل الرجوع ... لان السکران ... علی امر ... فان من عادۃ السکران ... لا یحفظ کلامہ ۱۲

بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص
وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشئ مالم يوضع
له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل[1] يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن خلل
والاولى ان يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله مالم يوضع له او يقول ولا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على
قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي
الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه
غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما
فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت[2] ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد
بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد
واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس بباتّ بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد۔

بخلاف ایسے حدود کے اقرار کے جو خالص حق اللہ نہیں ہیں، وہ کہ ان میں حق العبد بھی شامل ہے، جیسے حد قذف اور قصاص، کیونکہ ان کے اعتراف کے بعد رجوع بھی معتبر نہیں (کیونکہ) رجوع کا کیا
اعتبار ہوگا اس لیے کہ صاحب حق تو اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا، لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت نشہ میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ
بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی۔ (۳) اور ہزل (یعنی مذاق) اس کا عطف ہے جہل پر۔ ہزل کہتے ہیں اپنے کلام سے ایسا مطلب مراد لینا جس
کے لیے یہ کلام موضوع نہیں ہے۔ اور نہ وہ مطلب اس کے معنی مجازی بننے کے قابل ہے۔ یعنی کلام اپنے معنی حقیقی یا مجازی میں سے کسی پر محمول نہ ہو، بلکہ اس سے محض مذاق مقصود ہو، لیکن
کی مذکورہ عبارت تکلف سے خالی نہیں، کیونکہ "ولا ما صلح له" کے بجائے کلمہ لا کو ما سے مؤخر کرکے "وما لا یصلح له" کہنا زیادہ مناسب تھا، تاکہ "مالم یوضع له" پر اس کا عطف ہو سکے
یا کلمہ "ما" کو حذف کرکے صرف "ولا یصلح له" کہتے تاکہ "لم یوضع له" پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یہ لفظ "جد" کی ضد ہے۔ جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ یا معنی مجازی مراد
لینا۔ اور یہ ہزل کلام کے حکم کو قبول کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے منافی ہے لیکن کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں۔ یعنی مذاقاً کرنے والا کلام کے حکم کا اپنے حق میں ثابت
کرنا نہیں چاہتا ہے اور نہ اس کے حکم پر وہ راضی ہوتا ہے، ہاں تکلم اور استعمال الفاظ میں اس کی رضا ہوتی ہے کیونکہ اپنی خوشی اور پورے اختیار ہی سے وہ الفاظ بولتا ہے۔ گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ
اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ لہٰذا مذاق کا تصرف بیع میں خیار شرط کے مانند ہے جو خیار کہ ابد تک ہو کہ اس میں بھی حکم بیع (یعنی ثبوت ملک) کے بارے میں رضامندی نہیں پائی جاتی ہے لیکن نفس بیع کے
انعقاد پر رضامندی ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مذاق سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی شرط یعنی مذاق کا اعتبار ہونے کی شرط یہ ہے کہ زبانی
طور پر صراحۃً باہم پہلے شرط ہو یعنی عقد سے پہلے ہی دونوں عاقد ایک دوسرے کو بتا دیں کہ بطور مذاق یہ عقد کرنے والے ہیں محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ عقد کے اندر
اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ مذاقیہ عقد بیع کرنے والے دونوں کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ لوگ اس معاملہ کو واقعۃً بیع ہی سمجھیں حالانکہ یہ حقیقۃً بیع نہیں ہے۔ اور
عقد کے دوران میں مذاق کا ذکر آ جانے سے بسا اوقات یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خیار شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا منشا ہوا کرتا ہے کہ یہ عقد بیع قطعی نہیں ہے
بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور شانے عقد میں خیار کا ذکر کیے بغیر یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

ف شارح نے اس مقام میں اور آگے چل کر متن کی عبارت "کالبیع بشرط الخیار ابدا" میں دونوں جگہ خیار شرط کو مطلقاً غیر مفسد للبیع بتایا ہے حالانکہ یہ حکم اس خیار شرط کا ہے جو تین دن تک کے لئے
ہو، موجودہ نسخہ متن کی بنا پر اگر ابداً کی قید کا اعتبار کیا جائے تو ہزل اور شرط خیار میں مذکورہ فرق نہیں ہوگا کیونکہ مؤبد یعنی دائمی خیار حاصل ہونے کی شرط بھی ہزل کے مانند مفسد للبیع ہے۔ ماتن نے دونوں
میں کلی مشابہت نمایاں کرنے ہی کے لئے بشرط الخیار کے ساتھ ابداً کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ فلیتأمل ۱۲ عبید الحق عفی عنہ اسعد آبادی۔

---

[1] قوله بل يكون لعبا محضا اى لا يفيد فائدة اصلا لا حقيقيا ولا مجازيا واللعب بفتح اللام وكسر العين بازى كردن وجاء بفتح الاول وسكون العين ايضا كذا في المنتخب ۱۲۔

[2] قوله ولا يثبت ذلك اى الهزل بدلالة الحال فقط لان التكلم باللسان صريح في الصدق ودلالة الحال ضعيفة فلا يكتفى في الهزل بدلالة الحال ۱۲۔

التلجئة كالهزل لا ينافي الاهلية وهي في اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهر فيظهر بحضور الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهرا البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم ثم تفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك وكون البيع صحيحا في الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة خلافا لهما فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى۔

اور مجبوری کا رکی مصلحت کا معاملہ ہنسی مذاق کے حکم میں ہے کہ یہ بھی اہلیت کے منافی نہیں ۔ تلجیۃ لغۃً الجاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی اضطرار اور مجبور کرنے کے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بات سے آدمی ایسے معاملہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا ظاہر اس کے باطن کے برخلاف ہو یعنی کسی مصلحت کے پیش نظر (سابقہ خفیہ پلان کے مطابق) لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا عقد بیع کر رہا ہے اور واقع میں دونوں کے درمیان کوئی بیع نہ ہو اور مذاق اگرچہ تلجیہ سے عام ہے اگر مجبوری اور غیر مجبوری دونوں حالتوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اہلیت کے منافی نہ ہونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں ۔ واضح رہے کہ مذاق کی بنا اس بات پر ہے کہ تنہائی میں دونوں عاقد باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی تصرف کو انجام دیں گے اور واقع میں کوئی معاملہ نہیں ہوگا لہٰذا طے شدہ پروگرام کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا معاملہ انجام دینے کے بعد جب سب لوگ ہٹ جائیں تو ان کے اس باہمی تصرف کے سلسلہ میں چار صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت پیش آئے گی ۔ جن کا حکم مصنف آگے تفصیل کے ساتھ بتا رہے ہیں (رابطہ جن امور میں ہزل پایا جاسکتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں ، انشاءات ، اخبارات اور اعتقادات ۔ پھر اول کی دو نوع ہیں ۔ نوع اول ما یحتمل الفسخ البیع والاجارۃ ۔ وما لا یحتمل الفسخ کالطلاق والعتاق ۔ نوع اول کی تین صورتیں ہیں ۔ ہزل فی اصل العقد او بقدر العوض او بجنس العوض ۔ نوع ثانی کی بھی تین صورتیں ہیں ۔ مثلاً ما لا مال فیہ ، ما کان المال فیہ تبعا او ما کان المال فیہ مقصودا ۔ اخبارات کی بھی دو نوع ہیں ، فیما یحتمل الفسخ وما لا یحتمل الفسخ ۔ اور اعتقادات کی بھی دو نوع ہیں ۔ فی الردۃ او فی الاسلام ۔ یہ کل دس انواع ہیں جن میں سے اکثر انواع میں عاقدین کی حالت کے اعتبار سے چار چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں جن کے احکام مصنف ترتیب وار بتائیں گے) چنانچہ فرمایا (۱) اگر دونوں عاقد اصل بیع میں مذاق کرنا طے کریں ۔ یعنی دونوں تنہائی میں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی ۔ اب اگر اس کے مطابق عقد بیع کرلیں پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد واپس آئیں ۔ اور دونوں کا اتفاق ہو اس پر بنا کرنے میں ۔ یعنی سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر دونوں نے عقد بیع انجام دیا ہے ۔ تو بیع فاسد ہو جائے گی ۔ اور ملک ثابت نہیں ہوگی ۔ خواہ دونوں میں سے مبیع وثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ (مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں) رضامندی متحقق نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر مبیع غلام ہو اور مشتری قبضہ کرلینے کے بعد اسے آزاد کردے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا ۔ جیسے ابدا (یعنی غیر معینہ مدت تک کے لئے) خیار شرط پر بیع ۔ کہ یہ خیار شرط ثبوت ملک کے لئے مانع ہے ۔ بیع صحیح ہونے کی صورت میں بھی (یعنی جب خیار تین دن تک کے لئے ہو) تو فاسد ہونے کی صورت میں (یعنی خیار جب مؤبد ہو) بطریق اولیٰ مانع ہوگا ۔ اور اگر دونوں اعراض پر متفق ہو جائیں ۔ یعنی دونوں بالاتفاق یہ بتائیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے قطعی طور پر عقد بیع انجام دیا ہے ۔ تو بیع درست ہے اور مذاق باطل ۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ کچھ بھی مستحضر نہیں تھا ، عقد بیع کے وقت نہ مذاق پر بنا کا خیال آیا اور نہ اس کو نظر انداز کرنے کا بلکہ دونوں اس بات سے خالی الذہن تھے یا مذاق پر بنا کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں باہم اختلاف ہو ۔ ایک کہے کہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں ، ہمارا یہ تصرف قطعی طور پر ہوا ہے ۔ تو ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ۔ سو امام ابوحنیفہ نے صحت عقد کو قابل ترجیح قرار دیا ہے کیونکہ (عاقل بالغ کے) تصرف کو (حتی الامکان) صحیح قرار دینا ہی اصل ہے اس لئے جب تک اس اصل کو بدلنے والی کوئی چیز نہ ہو اس وقت تک عقد کو صحت ہی پر محمول کیا جائے گا ۔ لہٰذا مذاق سے خالی الذہن ہونے پر متفق ہونے کی صورت میں تو اصل سے بدلنے والی چیز کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے ۔ البتہ دونوں کے اختلاف کی صورت میں مذاق سے پھر جانے کے مدعی کا دعویٰ چونکہ اصل کے مطابق ہے اس لئے یہی قابل ترجیح ہے ۔

وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في العقد ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الالف فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلابد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفةؒ ايضا وان كان ذلك في الجنس بان تواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من احوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهاهنا في اصل العقد فلابد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفةؒ وصاحبيهؒ۔

اور صاحبینؒ نے سابقہ اتفاق کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ اسی پر عقد کا مبنی ہونا ہی ظاہر ہے۔ تو دونوں کو کچھ مستحضر نہ ہونے کی صورت میں سابقہ طے شدہ مذاق ہی کو اصل مانا جائے گا۔ اور اختلاف کی صورت میں مذاق پر بنا کے دعویدار کا قول راجح ہوگا (الاصل مطابق اصل المواضعۃ)۔ بہر حال اصل بیع میں مذاق کی یہ چار شکلیں ہوئیں۔ (۲) اور اگر یہ مذاق مقدار ثمن میں ہو یعنی باہم یہ طے کرلیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی، البتہ مقدار ثمن میں مذاق رہے گا کہ لوگوں کے سامنے ظاہر کریں گے اس کی قیمت دو ہزار ہے اور واقع میں ایک ہزار ہوگی تو اس طرح سے بھی مذکورہ چار صورتیں نکل سکتی ہیں تو پس اگر دونوں کا اتفاق مذاق سے پھر جانے پر ہو تو دو ہزار ہی قیمت ہوگی، کیونکہ جب طے شدہ مذاق سے اعراض کرلیا تو عقد میں مذکورہ ثمن ہی کا اعتبار ہوگا۔ اس صورت کا حکم چونکہ بالکل ظاہر تھا اس لئے بعض نسخوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو یا باہم اختلاف ہو جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مذاق باطل ہے اور تسمیہ ثمن صحیح۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک طے شدہ مذاق کا اعتبار ضروری ہے اور مذاقاً جو ایک ہزار ذکر کیا ہے وہ باطل ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار۔ غرض امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں اپنی اپنی اصل پر یہاں بھی حکم دیتے ہیں جیسے اوپر گذرا ہے۔ اور اگر دونوں متفق ہوں مذاق پر بنا کرنے میں تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار درہم ہوگی، کیونکہ اگر ثمن ایک ہزار مانا جائے تو دوسرے ہزار کا بھی قبول کرنا جو کہ بیع میں داخل نہیں ہے اس ایک ہزار کے قبول صحیح ہونے کے لئے شرط قرار پائے گی کیونکہ دونوں ہزار کو بطور ثمن ایک ساتھ ذکر کیا ہے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسے اگر کوئی شخص آزاد اور غلام کو اکٹھا بیچے (تو بیع فاسد ہو جاتی ہے) لہذا عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے دو ہزار کو ثمن ماننا ضروری ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ثمن ایک ہزار لازم ہوگا، کیونکہ دوسرا ہزار جو مذاقاً ذکر کیا ہے اس کو مقصد مبیع کے مقابلے میں نہیں لوگوں کو سنانا ہے۔ اس لئے اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ عقد نکاح میں (بطور مذاق زائد مہر لازم نہیں)۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ایک روایت پائی جاتی ہے۔ (۳) اور اگر جنس ثمن میں مذاق پایا جائے یعنی دونوں باہم طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے ہم ایک سو دینار پر عقد بیع انجام دیں گے لیکن ہمارے درمیان در اصل بیع ہوگی سو درہم پر۔ تو بیع درست ہے (ثمن مسمی پر) تمام صورتوں میں ...... مذکورہ چاروں صورتوں میں سے خواہ مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق پر بنا کرنے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو خواہ بنا اور اعراض کے بارے میں اختلاف پایا جائے۔ ان سب صورتوں میں استحساناً بیع درست ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بیع بغیر تسمیہ ثمن کے درست نہیں۔ اور یہاں پر دونوں عاقد اصل عقد کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں اس لئے حتی الامکان عقد کی تصحیح ضروری ہے اور یہ ایسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ دونوں نے جس ثمن کا ذکر کیا ہو اسی پر بیع کو منعقد مانا جائے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

---

۵ قوله او اختلفا بان يقول رجل انا بنينا العقد على المواضعة على الهزل وقال الآخر انا اعرضنا عن المواضعة وعقدنا على هذا العقد جدا ۱۲۔

۶ قوله فكان ذكره والسكوت عنه فيلزم ذكر غير الثمن شرطا لقبول العقد فان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة وهذا قد حصل ۱۲۔

۷ قوله كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين بالهزل والمهر في الواقع الف ثم اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق على ما سبق ۱۲۔

وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف وفي الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان فاسدا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يتواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل۔

صاحبین نے جو قدر ثمن میں مذاق کی صورت میں طے شدہ کا اعتبار کرکے ہزار پر بیع کو منعقد مانا ہے اور جنس میں ہزل کی صورت پر مسمّٰی کا اعتبار کیا ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ مذاق کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ مذاقیہ ہزار کو باطل کرنے کے بعد مسمّٰی میں سے ایک ہزار کی مقدار باقی رہ جاتی ہے جو ثمن ہونے کے قابل ہے رہا مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط تو چونکہ بندہ کی طرف سے اس شرط کے ایفا کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے اس لئے یہ مفسد بیع نہیں ہوگی بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں طے شدہ مذاق کا اعتبار کرنے سے مسمّٰی ہی سرے سے معدوم ہو جائے گا اور عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ مفسد بیع ہے۔ لہٰذا صحیح عقد کی خاطر تسمیہ لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں اب مصنف مالا یحتمل الفسخ کے احکام بیان کرتے ہیں۔ (۱) اگر ایسے تصرف میں مذاق پایا جائے جس میں مال کا لین دین نہیں ہے مثلاً طلاق، عتاق اور تعلیق بالشرط میں تو نص حدیث تصرف صحیح اور مذاق باطل ہے۔ حدیث سے (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين۔ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دیا تو سچ مچ ہے ہی مذاق بھی سچ مچ ہوگا یعنی نکاح، طلاق اور یمین) بعض روایات میں النكاح والعتاق واليمين مذکور ہے۔ ان میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد اور عورت باہم طے کر لیں کہ وہ لوگوں کے سامنے مذاقاً عقد نکاح کریں گے یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا باندی کو آزاد کرے گا اور واقع میں کچھ نہیں ہوگا۔ اس مقام پر یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے یعنی شوہر بیوی کے ساتھ یا مولیٰ غلام کے ساتھ طے کر لیں کہ طلاق یا عتاق کو علانیہ شرط کے ساتھ معلق کریں گے اور حقیقت میں معلق کرنا ان کا منشا نہیں ہے۔ یمین باللہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس میں باہمی مذاق کی صورت ممکن نہیں۔ بہرحال ان تصرفات میں تمام صورتوں میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہو جائے گا قصاص سے معاف کرنا اور نذر ماننا اور اس قسم کے غیر محتمل الفسخ دوسرے معاملات بھی ان ہی تصرفات کے ساتھ ملحق ہیں۔ (۲) اور اگر اس عقد میں مال بھی ہو لیکن اصالۃً نہیں، تبعاً جیسے نکاح، کیونکہ عقد نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے اصل مقصود تو صرف استمتاع بالبضع ہے تو اگر اصل عقد میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے تمہیں تم سے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو عقد لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کرکے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کر دیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے یا خود مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو اور اگر قدر مہر میں مذاق ہو یعنی لوگوں کے سامنے تو دو ہزار پر نکاح کرے اور حقیقت میں مہر ایک ہزار ہو تو اس صورت میں اگر مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو تو دو ہزار مہر ثابت ہوگا سب کے نزدیک۔ کیونکہ طے کردہ مذاق سے اعراض کرنے کا حق دونوں کو حاصل ہے۔

قوله ثلث جدهن جد الخ کذا اورده ابن الملک فی شرح المنار ورواه الترمذی عن ابی هريرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة۔ وفی اللمعات شرح مشکوٰۃ تخصیص هذه الثلثة لتاکید امر الفرج والاهتمام به ۱۲ قوله علی البناء ای علی المواضعة السابقة او الاعراض ای عن المواضعة السابقة او عدم حضور شیء منهما ای من البناء والاعراض وقت عقد النکاح او اختلفا فيه ای قال واحد منهما بنينا علی المواضعة السابقة وقال الآخر اعرضنا عنها۔ ۱۲

وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفةؒ بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر[1] في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفةؒ وقيل بالفين في رواية ابي يوسفؒ عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذ مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمدؒ عن ابي حنيفةؒ يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسفؒ عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه[2] لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ولا يكون في الواقع عقد واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما۔

اور اگر سابق مذاق پر بنا رکھنے پر دونوں متفق ہوں تو سب کے نزدیک مہر ایک ہزار واجب ہوگا، کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع کے مسئلہ میں دو ہزار واجب کرتے ہیں اور نکاح میں ایک ہزار تو ان دونوں میں ان کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو زائد ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد پائی جائے گی۔ اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے بخلاف نکاح کے کہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے خواہ شرط اصل عقد میں ہو یا مہر سے متعلق ہو۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بنا علی الہزل کے بارے میں باہم اختلاف ہو تو (ان دونوں صورتوں میں) نکاح درست ہے ایک ہزار مہر پر بروایت امام محمدؒ عن ابی حنیفہؒ اور بعض نے کہا ہے دو ہزار مہر پر بروایت ابو یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ۔ دوسری روایت کی دلیل بیع پر قیاس ہے کہ جیسے اس میں تسمیہ لازم ہے اسی طرح نکاح میں بھی لازم ہونا چاہئے۔ اور پہلی روایت استحسان پر مبنی ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع محض ہے۔ اس لئے شرط مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مہر مقصود بالذات ہو جائے حالانکہ خلاف اصل ہے۔ بیع کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ثمن بھی مقصود ہے۔ اس لئے عقد میں ذکر کردہ ثمن کی تصحیح بھی مقصود میں شامل ہوگی۔ لہٰذا تصحیح ثمن کی خاطر مذاق کے مقابلہ میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑی۔ اور اگر جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً دونوں بطور مذاق لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں دراہم مہر ہو تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں کا اتفاق ہو تو مسمّٰی مہر قرار پائے گا۔ اور اگر بنا علی الہزل ہونے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ان تینوں صورتوں میں۔ پہلی صورت کے حکم پر تو سب کا اجماع ہے کیونکہ مسمّٰی بقصد مذاق ذکر کیا ہے اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا ہے حقیقت میں جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا گویا اس نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اس لئے مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کہ بغیر ثمن کے عقد بیع صحیح ہی نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کو صحیح کرنے کی خاطر ثمن مسمّٰی واجب ہوگا۔ آخر کی دونوں صورتوں میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا پہلی صورت کی دلیل کی بنا پر لیکن امام ابو یوسفؒ کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ مسمّٰی واجب ہوگا قطعیت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے جیسا کہ بیع کی نوع میں گذر چکا ہے۔ (۳) اور اگر اس عقد میں مال بحیثیت مقصود کے ہو جیسے خلع، اور عتق بشرط ادائے مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال، تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا ہے پھر بھی جب عقد مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے۔ پس اگر دونوں مذاق کرنے والوں کا مذاق اصل عقد کے بارے میں ہو یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کریں گے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا۔ اور تصرفات کی بنا مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو بعد عقد کے، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا صاحبینؒ کے نزدیک۔

---

[1] قوله ولا يؤثر الخ: فان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة اصلا ولا صداقه بل يبطل الشرط فلا يجب لو لم يجعل الالف الزائد مهرا لبقي شرطا فاسدا لا يؤثر في النكاح لا يكون مهرا ۱۲۔

[2] قوله لانه الخ: لان المال لا يجب بدون الذكر فلما ذكر المال وجب علم انه مقصود ۱۲۔

ثم اختلفت نسخ المتن فی هذا المقام فذکر فی بعضها ههنا تحت مذهب صاحبیه هذه العبارة لان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما ولا تختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط ولهذا لو شرط الخیار لهما فی الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخیار واذا لم یحتمل خیار الشرط فلا یحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخیار فسواء اتفقا علی البناء او علی الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فیه یبطل الهزل ویقع الطلاق ویلزم المال علی اصلهما وعنده لا یقع الطلاق بل یتوقف علی اختیار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل فی معنی خیار الشرط وقد نص فی خیار الشرط من جانبها ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان شاءت المرأة فحینئذ یجب المال علیها للزوج وان اعرضا ای الزوجان عن المواضعة و اتفقا علی ان العقد صار بینهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا یؤثر فی الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذکر فی بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض وان سکتا فهو لازم اجماعا ومآلهما ان فی غیر صورة البناء قوله کقولهما فی وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السکوت هو الاتفاق علی انه لم یحضرهما شیٔ ولم یتعرض له الشارحون وان کان ذلك فی القدر بان یواضعا علی ان یسمیا الفین و البدل الف فی الواقع فان اتفقا علی البناء ای بناءهما علی المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم کله لما مر ان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما وان کان مؤثرا فی المال ولکن المال تابع فیه ۔

اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبینؒ کا مذہب بتانے کے بعد یہ عبارت ہے «کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف مبنی ہونے یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا اختلاف» یہ اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں شرط خیار ہو تو بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا۔ تو خلع جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عدم رضا کے حکم میں مذاق بمنزلہ خیار ہے۔ اب چاہے مذاق پر مبنی ہونے یا اسے نظر انداز کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہر حال میں صاحبینؒ کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مال اختیار کرنے پر خواہ اصل تصرف میں مذاق ہو یا قدر مال یا جنس مال میں۔ کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ اور بیوی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر امام ابو حنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ البتہ جس وقت خیار ختم کرکے مال قبول کرے گی اس وقت بیوی کے ذمہ شوہر کے لئے مال واجب ہوگا۔ «اور اگر دونوں اعراض کرلیں» یعنی عقد کے بعد میاں بیوی دونوں طے شدہ مذاق سے «اعراض کرنے اور قطعی طور پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں» تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ خلع میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن اس صورت میں دونوں کے اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نسخوں میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے «اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعراض کا قول معتبر ہے اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے» خلاصہ یہ کہ مذاق پر بنا کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا قول یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ یہاں متن میں «سکوت» سے مراد بظاہر یہ ہے کہ خالی الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شراح نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی۔ «اور اگر مقدار بدل میں مذاق ہو» یعنی بوقت عقد مثلاً دو ہزار ذکر کرنا باہم طے کریں اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو «تو اگر اس پر بنا کرنے میں دونوں کا اتفاق ہو» یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے «تو صاحبینؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا» جس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ ان کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے لزوم مال میں اگرچہ مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہے (اس لئے اصل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو سکتا ہے)۔

عہ قوله علی البناء ای علی المواضعة السابقة او علی الاعراض ای عن تلك المواضعة او عدم الحضور ای عدم حضور شیٔ من البناء علی المواضعة والاعراض عنها وان لم یذکره المصنف لانه کالاعراض او اختلفا فیه ای فی البناء ۱۲۔

عہ قوله وان اختلفا فی البناء علی المواضعة السابقة والاعراض عنها فالقول لمدعی الاعراض فان الاصل فی قول المتعاقدین الاعراض عن المواضعة وان سکتا ای عن البناء علی المواضعة والاعراض عنها فهو ای الطلاق لازم اجماعا لان الاصل فی الطلاق الوقوع فالمرجح علی الهزل ۱۲۔

ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد و لم يذكروا اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل۔

اس پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ خلع میں مال کس طرح تابع ہوگا حالانکہ اوپر تصریح کر چکے ہیں کہ اس میں مال مقصود ہے نیز اگر مال کا تابع ہونا تسلیم بھی کرلیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ متبوع کے حکم میں ہو جیسا کہ عقد نکاح میں کہ مال اس میں تابع ہونے کے باوجود مذاق نکاح (متبوع) میں اثر نہیں کرتا ہے مگر تابع (مال) میں اثر کرتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ خلع کے اندر مال اگرچہ مقصود ہے عاقدین کی نظر میں لیکن مال ثابت اور لازم ہونے میں طلاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے مال تابع ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں اصل کا حکم رکھتا ہے۔ اسی بنا پر بغیر ذکر و تسمیہ کے بھی اس میں مال ثابت ہوجاتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق معلق ہوگی بیوی کے اختیار پر تو جب تک بیوی پورے مال کی ادائیگی قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ مذاق پر بنا کے حکم نے دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ بوقت تقدیم [illegible] سے بالکل خالی الذہن تھے تو سب کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ جبکہ جب مذاق پر اتفاق ہونے کی صورت میں کوئی اثر نہیں پڑتا ہے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ مذاق مستحضر نہ رہنے کی صورت میں قطعیت کا پہلو راجح ہے (لانہ ہو الاصل) ماتنؒ نے اعراض پر اتفاق اور صورت اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ خالی الذہن کی صورت کے حکم سے اعراض کا حکم بطریق اولیٰ معلوم ہوجاتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں مدعی اعراض کا قول معتبر ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں۔ اسی طرح اس مقام کی تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر جنس بدل میں مذاق ہو یعنی دونوں طے کرلیں کہ عقد میں ایک سو دینار بتائیں گے اور آپس میں واقعۃً سو درہم بدل ہوگا۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں مسمّی واجب ہوگا خواہ اعراض یا بنا علی الہزل یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف۔ کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہے۔ اور اس میں مال تبعاً ثابت ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک اعراض پر اتفاق ہونے سے مسمّی واجب ہوگا کیونکہ اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہوجاتا ہے۔ اور مذاق پر بنا کرنے میں متفق ہونے سے طلاق موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مسمّی قبول کرنے پر کیونکہ (خلع میں بھی مذاق بحکم خیار ہے اس لئے) قبول کرنا شرط ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں تو مسمّی لازم ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہے۔ اور اگر باہم اختلاف ہو تو اعراض کے دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔

له قوله لكن لا يلزم الخ حتى يؤثر الهزل في التابع اي المال كما لا يؤثر في الاصل اي الخلع ۱۲ ‏ ٢ قوله بالنسبة الى مقصود المتعاقدين في النكاح هو الحل والتناسل والمال ۱۲ ـ ف
٣ قوله يجب ان يتعلق الطلاق الخ ـ لان الطلاق مشروط بالمال ولا يلزم المال الا برضاء المرأة ۱۲ ـ ‏ ٤ قوله على الاعراض اي عن المواضعة السابقة او اختلفا فيه بان قال احد بالبناء على المواضعة وقال الآخر بالاعراض عنها ۱۲ ـ ‏ ٥ قوله على الاعراض اي عن المواضعة السابقة او على البناء اي على تلك المواضعة او على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا بان قال احد بالاعراض والآخر بالبناء ۱۲ ـ ف

وهذا كله فى الانشاءات وان كان ذلك اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس و لم يكن فى الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل فى الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل اباالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو فى اللغة الخفة وفى الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا و ذلك لا يوجب خللا فى الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله عنه اى مال السفيه عن السفيه فى اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما وفى الاية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التى جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتوا لكم وحينئذ لا يكون الاية مما نحن فيه والثانى ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التى جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها۔

یہ تمام تفصیلات انشاءات میں ہزل واقع ہونے کی تھی (آگے اخبارات کی انواع بتاتے ہیں) ''اور اگر ہو یہ'' یعنی مذاق ''اقرار (و اخبار) میں (۱) ایسے معاملے کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے'' جیسا کہ بیع ہے کہ دو شخص باہم طے کریں کہ لوگوں کے سامنے وہ بیع کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے ''(۲) یا ایسے معاملے کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے'' جیسا کہ نکاح و طلاق، کہ دو شخص طے کریں کہ دوسروں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور واقعہ میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ''تو مذاق کی بنا پر یہ اقرار باطل ہو جائے گا'' کیونکہ اقرار بذات خود صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور مذاق کی صورت میں جبکہ مخبر عنہ کا وجود ہی نہیں تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابل اعتماد ہو سکتا ہے (آگے اعتقادات میں مذاق کا حکم بتلاتے ہیں) ''(۱) اور ارتداد کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے'' یعنی جب کوئی شخص مذاقاً الفاظ کفر استعمال کرے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا پھر کس طرح وہ کافر ہو جاتا ہے؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ''لیکن جس بات سے مذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں'' یعنی اس کا کفر اس لفظ کی بنا پر نہیں جس کا اس نے بغیر اعتقاد کے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے ''بلکہ خود مذاق ہی کی بنا پر، کیونکہ یہ دین کے ساتھ تمسخر ہے جو کہ موجب کفر ہے'' بدلیل قول باری تعالیٰ کے ''(اے محمد!) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم تمسخر کرتے تھے۔ بہانے مت بناؤ تم تو کافر ہو گئے اظہار ایمان کے بعد۔ (۲) اور اگر مذاقاً کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام معتبر ہے'' یہ بمنزلہ انشاء ہے جب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے ایمان کے پہلو کی ترجیح دیتے ہوئے اس کے کلمۂ اسلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت اکراہ کا اسلام قبول کرنا معتبر ہے۔ ''اور (اہلیت کے عوارض کسبیہ میں سے) (۴) سفاہت'' اس کا عطف بھی مذکورہ سابق (جہل) پر ہے۔ سفاہت باعتبار لغت کے خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحی تعریف مصنف نے ان الفاظ سے بتائی ''اور یہ تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگرچہ وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی'' یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔

یہ سفاہت اہلیت کے اندر کسی قسم کے خلل اور نقصان کا موجب نہیں ہے اور نہ احکام شرع سے مانع ہے'' یعنی نفع و ضرر، ثواب و عقاب ہر قسم کے احکام سفیہ پر واجب ہوں گے اور وہ جمیع احکام کی ادائیگی کا مکلف ہوگا ''لیکن اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا'' یعنی سفیہ کا مال سفیہ کو نہیں دیا جائے گا ''اوائل بلوغ میں نص وارد ہونے کے سبب سے'' یعنی قول باری تعالیٰ ''اور مت حوالہ کرو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جس کو بنایا ہے اللہ نے تمہارے گزران کا ذریعہ'' اس آیت کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ آیت (میں اموالکم) کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے۔ یعنی اے اولیا! تم اپنی کم عقل بیوی بچوں کو اپنا وہ مال مت دو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے سامان معیشت بنایا ہے۔ کیونکہ وہ اپنی بد انتظامی سے اس کو ضائع کر دیں گے۔ پھر تم ان ہی کی خرچ برداری کے لئے اس مال کے محتاج ہو گے اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے۔ اس توجیہ کی رو سے زیر بحث مسئلہ کے ساتھ آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ ''اموالکم'' کے معنی ''اموالہم'' مراد لئے جائیں۔ چونکہ اولیا ہی بیوقوفوں اور بچوں کے مال کی نگرانی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیا کی طرف کر دی گئی۔ اس توجیہ کے پیش نظر اس آیت سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے۔ یعنی مت پکڑا دو بے وقوفوں کو ان کے مال جن کی حفاظت و انتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے۔

ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدًا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ انه لا يدفع اليه المال مالم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفةؒ اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى مدة البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير حينئذ ابا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اي عدم اعطاء المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا في امر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورًا وعندهما يكون محجورًا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفةؒ اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون فلا يصح[1] بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون[2] كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة[3] ايام وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه۔

چنانچہ مابعد کے قول سے اسی کی تائید ہوتی ہے یعنی پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو ان کے حوالہ کر دو ان کا مال " اسی آیت کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں ہوشیاری محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب عمر پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں ہوشیاری محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی دادا کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ بلوغ کی کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی ادنیٰ مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے۔ اسی حساب سے اس کی دوگنی عمر میں دادا بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد (عقل آنے کی توقع نہ رہنے پر) اس سے مال روکنا بے سود ہے۔ اتنی بات یعنی اوائل بلوغ میں سفیہ کو مال حوالہ نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر زائد میں فقہا کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ اور وہ یہ کہ سفیہ دوسرے تصرفات سے محجور ہوگا یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ محجور (یعنی ممنوع عن التصرف) نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک محجور ہوگا چنانچہ ماتن نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے " اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفاہت سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے " یعنی خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ۔ کیونکہ عاقل بالغ کو حق تصرف سے روک دینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں۔ یہی حکم ہے صاحبینؒ کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں " لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کا حکم ہے۔ لہٰذا سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ اور دوسرے تصرفات (بنا بریں قول المفتی بہ) صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ (اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو) ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا " (۵) اور سفر، اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر " اور یہ دور دراز کے لئے نکل پڑنے کو کہتے ہیں " اپنی اقامت گاہ سے بقصد سیر و سیاحت " اس دوری کی ادنیٰ مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے " یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحالہ باقی رہتی ہے " البتہ یہ بذات خود سبب مشقت ہونے کی بناء پر ہر حال میں احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے " یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے خواہ اس میں مشقت متحقق ہو یا نہ ہو " بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے " کہ مرض کی بعض نوع میں روزہ رکھنا مضر ہے اور بعض میں مضر نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس نوع مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے ضرر پہنچ سکتا ہے " لہٰذا اثر انداز ہوگا " سفر، چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کی تاخیر میں " یعنی افطار کئے ہوئے دنوں کی گنتی پوری کرنی ہوگی دوسرے ایام میں قضا رکھ کر۔ سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوگا۔

[1] قوله فلا يصح بيعه الخ۔ والفتوى على قول صاحبيهؒ كذا قال بحر العلوم في الدر المختار وعندهما يحجر على الحر بالسفه والغفلة به اي بقولهما يفتى صيانة لماله ١٢۔

[2] قوله فيكون اي السفيه كلا في المنتخب كل بالفتح وتشديد لام گرانی وبار گراں ١٢

[3] قوله ثلثة ايام بحساب السير الوسط من بعد صلوة الفجر الى الزوال ١٢ ح

لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغي ان يتم الافطار في يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار[1] كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة ملجئة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة[2] عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يرخص المسافرين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب۔

"لیکن چونکہ سفر اختیاری امور میں سے ہے" یہ ایک شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ جب نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو جس دن کوئی سفر میں روانہ ہو اس دن کے روزہ کا افطار کر لینا بھی اس کے لئے درست ہونا چاہیئے (حالانکہ اس کی اجازت نہیں ہے) تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے بتایا کہ سفر چونکہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے امور میں سے ہے "اور اس کے حق میں ناقابل احتراز لازمی موجب مشقت نہیں ہے" جو کہ افطار کی طرف مضطر کرنے والی ہو "جیسا کہ مرض (غیر اختیاری اور لازمی طور پر موجب مشقت ہے) اس لئے کہا گیا کہ جب مسافر صبح کے وقت روزہ رکھنے کی نیت پر ہو یا کوئی مقیم صبح نکل آنے کے بعد سفر پر روانہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسافر کے لئے روزہ افطار کر لینا جائز نہیں" کیونکہ شروع فی الصوم کی بنا پر روزہ کا وجوب اس پر مستحکم ہو چکا ہے۔ اور ایسی مشقت اس پر مسلط نہیں ہے جو افطار پر مجبور کر دے "بخلاف مریض کے" کہ اگر وہ اپنے اوپر مرض کی مشقت کا تحمل گوارا کر کے روزہ کی نیت کرے پھر وہ افطار کرنا چاہے تو اس کے لئے افطار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جب کوئی تندرست آدمی دن کے ابتدائی حصہ میں روزہ کی نیت پر ہو پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہے کیونکہ مرض امور سماوی میں سے ہے بندہ کے اختیار سے باہر ہے۔ اور رخصت افطار کا سبب (یعنی حقیقۃً لزوم مشقت) موجود ہے۔ لہٰذا یہ مرض افطار کو مباح کر دینے والا عذر بن جائے گا "لیکن اگر مسافر افطار کر ڈالے" مذکورہ دونوں صورتوں میں "تو سفر کا موجود ہونا جو کہ مبیح للافطار ہے شبہ کا فائدہ دے گا" اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا (لان الشبہۃ دارئۃ للکفارۃ)۔ اور اگر افطار کرے مقیم "جس نے اپنے گھر میں رہتے ہوئے روزہ کی نیت کر لی تھی" پھر سفر پر روانہ ہو تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی بیمار پڑ جائے، حالت صحت میں افطار کر لینے کے بعد کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض سماوی عذر ہے۔ بندہ کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے مرض ہی کی حالت میں افطار کیا ہے (لان زوال استحقاق الصوم علیہ لا یتجزی فیجعل موجودا من اول الیوم) "اور سفر کے احکام" یعنی سفر کی رخصتوں سے متعلق احکام "آبادی سے نکلنے کے ساتھ ہی ثابت ہو جاتے ہیں حدیث کی بنا پر" جو بطریق مشہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ مسافر کو جونہی وہ شہر کی آبادی سے باہر نکلتا رخصت برتنے کا حکم فرماتے "اگرچہ اس حد تک جانے سے سفر بحیثیت علت تام نہیں ہوتا ہے" کیونکہ سفر اسی وقت علت تام ہوتا ہے جبکہ بسہولت تین دن میں طے ہونے والی مسافت پوری ہو جائے اس لئے قیاس تو چاہتا ہے کہ اس سے پہلے محض سفر شروع ہونے سے رخصت ثابت نہ ہو لیکن حدیث وارد ہونے کی بنا پر (علی خلاف القیاس) رخصت ثابت ہوتی ہے "تاکہ متحقق اور ثابت ہو جائے رخصت" سب مسافروں کے حق میں کیونکہ اگر علت تام ہونے پر رخصت موقوف رہے تو یہ آسانی ہر ایک مسافر کے حق میں نہیں پائی جائے گی۔ (جو مسافر کے حق میں مسافت طے کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا محل اقامت میں پہنچ جائے وہاں رخصت سے محروم رہ جائے گا اس لئے تمام مسافروں کی آسائش ہو کر رخصت دینے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

[1] قوله ولا ضرورة لازمة فيه ايماء الى انه لو كان لضرورة لازمة واجبة للافطار كالغزو [illegible] رخصة الفطر [illegible] [2] قوله السنة المشهورة روى الشيخان عن انس قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين كذا في المشكوة وذو الحليفة ميقات اهل المدينة والشام كذا في اللمعات وهو موضع بينه وبين مكة عشر مراحل [illegible] وبينه وبين المدينة ستة اميال او اكثر وهو ابعد المواقيت من مكة كذا قال

والخطاء عطف علی ماقبلہ وھو فی اللغۃ ضد الصواب وفی الاصطلاح وقوع الشئی علی خلاف ما ارید وھو عذر یصلح لسقوط حق اللّٰہ تعالیٰ اذا حصل عن اجتہاد فلو اخطأ المجتہد فی الفتویٰ بعد استفراغ الوسع لایکون اٰثما بل یستحق اجرا ولحد او بصیر شبہۃ فی درء العقوبۃ حتی لایأثم الخاطی ولایؤاخذ بحد او قصاص فان زفت الیہ غیر امرأتہ فظنہا انہا امرأتہ فوطیہا الیحد ولا یصیر اٰثما کاثم الزناو ان رأی شبحا من بعید فظنہ صیدا فرمی الیہ وقتلہ وکان انسانا لایکون اثما اثم العمد ولایجب علیہ القصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی یجب علیہ ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت بہ الدیۃ اذا قتل انسانا خطأ لان کلیہما من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل ویصح طلاقہ ای طلاق الخاطی کما اذا اراد ان یقول لامرأتہ اقعدی فجری علی لسانہ انت طالق یقع بہ الطلاق عندنا وعند الشافعیؒ لایقع قیاسا علی النائم ولقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطاء والنسیان ونحن نقول ان النائم عدیم الاختیار والخاطی مختار مقصر والمراد بالحدیث رفع حکم الاخرۃ لاحکم الدنیا بدلیل وجوب الدیۃ والکفارۃ ویجب ان ینعقد بیعہ ای بیع الخاطی کما اذا اراد احد ان یقول الحمد للّٰہ فجری علی لسانہ بعت منک کذا فقال المخاطب قبلت وھذا معنی قولہ اذا صدقہ خصمہ وقیل معناہ ان یصدق الخصم بان صدور الایجاب منک کان خطأ اذ لو لم یصدقہ فی ذلک یکون حکمہ کحکم العامد ویکون بیعہ کبیع المکرہ یعنی ینعقد فاسدا لان جریان الکلام علی لسانہ اختیاری فینعقد ولکن یفسد لعدم وجود الرضاء فیہ ۔

---

(۱۰) اور خطاء ، اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر۔ خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں ۔ اور یہ حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابل عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہو۔ چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ ہی میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا۔ اور شبہ کا فائدہ دیتی ہے عقوبت اور سزا دفع کرنے کے سلسلے میں۔ حتی کہ خطاء کار نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر سہاگ کی رات دولہا کے پاس دوسری کسی عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی گمان کر کے ہمبستری کر لی تو اس پر حد نہیں لگے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس دور سے کسی صورت کو دیکھ کر اگر شکار گمان کر کے اس کی طرف تیر چھوڑ دیا جس سے وہ ہلاک ہو گیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا تو وہ عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم نہیں ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔ ولیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ (حق العباد میں) تعدی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہے جبکہ کسی شخص کا مال سہواً تلف کر دے ۔ اور دیت لازم ہے جبکہ کسی کو خطاءً قتل کر دے۔ کیونکہ یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور ضمان ذیت محل کا معاوضہ ہے اس کے فعل کی جزا نہیں ۔ اور اس کی طلاق صحیح ہے۔ یعنی خطاء کار کی طلاق واقع ہوگی۔ مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو۔ مگر سہواً زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ خاطی کو قیاس کرتے ہیں نائم پر۔ اور چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " رفع عن امتی الخطاء والنسیان " (میری امت سے سہو و نسیان کی باز پرس اٹھا دی گئی) مگر ہم کہتے ہیں کہ نائم پر قیاس درست نہیں۔ کیونکہ وہ مسلوب الاختیار ہے۔ اور خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے جس کے استعمال میں وہ کوتاہی کرتا ہے۔ رہا حدیث کا استدلال، سو اس سے آخرت کی سزا مرتفع ہونا مراد ہے دنیوی حکم جاری نہ ہونا مراد نہیں۔ چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی واضح دلیل ہے۔ اور اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہئے۔ یعنی خاطی کی بیع احناف کے پیش نظر منعقد ہونا چاہئے اگرچہ ائمہ سے اس کے متعلق کوئی صریح روایت نہیں ہے۔ مثلاً کوئی " الحمد للہ " کہنا چاہتا تھا لیکن زبان سے سہواً نکل پڑا " بعت منک کذا " (میں نے یہ چیز تمہارے پاس بیچی) مخاطب نے سنتے ہی کہا۔ میں نے قبول کیا۔ یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا " جبکہ فریق آخر بھی اس کی تصدیق کرے (یعنی قبلت کہہ لے) " اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق آخر بھی اگر اس دعویٰ کو تسلیم کرے کہ تم سے یہ ایجاب (بعت منک) صادر ہوا ہے وہ واقعۃً خطاء پر مبنی تھا۔ کیونکہ اگر وہ تسلیم نہ کرے تو محض دعویٰ سے خطاء ثابت نہیں ہوگی بلکہ قصداً عقد بیع کرنے کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور اس کی بیع مکرہ کی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ کیونکہ زبان پر کلام کا جاری کرنا بہرحال درجۂ میں امر اختیاری ہے اس لئے بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ رضا متحقق نہ ہونے کی بنا پر بیع فاسد شمار ہوگی۔

سلہ قولہ ووجبت بہ ای بالخطاء الدیۃ وانما کان عذرا بالخطاء وکانت الدیۃ علی العاقلۃ الفاعل تخفیفا وانما وجبت الکفارۃ مع کونہ عذرا التقصیر وترک التثبت والاحتیاط فصلح سببا لما یشبہ العبادۃ والعقوبۃ وھو الکفارۃ کذا قیل ۱۲ سلہ قولہ وبدل المحل الآخری ان اتلف مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد جزاء کامل کما فی القصاص۔

والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو[1] حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا اكرهه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فحينئذ ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد[2] او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه[3] يبقى اختياره حينئذ ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو[4] ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة۔

"(ب) اور اکراہ" اس کا بھی عطف ہے جہل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے عوارض کسبیہ کا بیان مکمل ہو جاتا ہے۔ اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر کبھی آمادہ نہ ہوتا۔ "اور یہ" یعنی اکراہ تین قسموں میں منقسم ہے کیونکہ "(۱) یا تو رضائے فعل اور اختیار کا کامل کر کے رضا ختم کر دے جسے اکراہ ملجی کہتے ہیں" یعنی بالکل مجبور کر دینے والا اکراہ جو کہ اپنی جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی بربادی کے قطعی اندیشہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم ایسا کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ ضرور کاٹ دوں گا۔ ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔ "(۲) یا رضا تو ختم کر دے لیکن اختیار باقی رہے" (جسے اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں) یعنی قید و بند یا لمبی مدت پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان (یا اعضاء) کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی ہے "(۳) یا وہ رضامندی ختم نہ کرے اور نہ اختیار میں نقص پیدا کرے" مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی دے کیونکہ ان باتوں سے اکراہ میں رضا و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں "اور مجملہ اکراہ" یعنی یہ تمام اقسام اکراہ "خطاب شرعی اور اہلیت کے منافی نہیں ہے" کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ تو موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے "اور یہ دائر ہے فرض و حرام اور مباح و رخصت میں" یعنی اکراہ کے بموجب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منحصر ہے بعض مقام میں اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ مردار کھانے پر ایسی بات سے جبر کیا جائے جس سے بالکل مجبوری کی پیدا ہو جائے (ای بالقتل او قطع العضو) تو اس وقت مردار کا کھانا فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کھانے سے باز رہے پر موت واقع ہو جائے تو وہ عذاب کا مستحق ہو گا۔ اس لئے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے۔ اور بعض مقام میں اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ جیسے زنا اور معصوم جان کا قتل کرنا کہ اکراہ ملجی کے وقت بھی ان کا ارتکاب حرام ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنا مباح ہے۔ جیسے روزہ افطار کر لینے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ کفر پر جبر کیا جائے تو کلمۂ کفر زبان پر لانے کی رخصت حاصل ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ آئے اور اکراہ بھی بطریق ملجی ہو۔ یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے بایں معنی کہ حرمت فعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ ساقط ہو جانے میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت کے معنی یہ کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جاتی ہے۔

---

[1] قوله وهو اي الاكراه حمل الانسان على شيء يكره ذلك الانسان ذلك الشيء وهي يريد ذلك الانسان مباشرة ذلك الشيء لولا اكره ذلك الانسان المكره ۱۲

[2] قوله بالقيد او الحبس في المنتخب قيد بالفتح بند والحبس بالفتح بازداشتن وفي رد المحتار القيد ما يوضع في الرجل ۱۲

[3] قوله فانه يبقى الخ معدوم له منظر اليه الى مباشرة ما اكره عليه فانه يمكن له ان يصبر على ما هدد به ۔

[4] قوله وهو ان يهتم في المنتخب اهتمام غمناک کردن وبے آرام کردن کسی را قال بحر العلوم ومن اکون هذا الاکراه مما لا یعدم الرضاء ایضا وهو حسن ۱۲ ش

وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض او الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم فى الصبر فهى الفرض وان كان بدون الاثم فى الصبر فهى الرخصة كافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوى الاقدام والامتناع فيه فى الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافى الاختيار اى لا ينافى الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر وجب[1] ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اى ان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما فى الاقوال وفى بعض الافعال بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مؤاخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففى الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر[2] عليه اى حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير[3] والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ القولى فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط۔

بعضوں نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو داخل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح اور صبر کرنا باعث گناہ ہے تب تو یہ فرض ہے۔ اور اگر صبر کرنے میں کوئی گناہ نہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً مسافر روزہ دار کو اگر افطار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر وہ مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہے۔ اکراہ کی صورت میں ایسا کوئی عمل نہیں ملتا ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتب میں یکساں الحکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے " اور نہ یہ اختیار کے منافی ہے " یعنی اکراہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار سلب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔ " اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر صحیح اختیار پایا جاتا ہے " یعنی صحیح اختیار سے مراد زبردستی کرنے والے کا اختیار " تو واجب ہوگا ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو " جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا آلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل بھی اسی پر عائد ہوگا " ورنہ " یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اکراہ اقوال سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے " تو " اختیار فاسد ہی کی طرف فعل منسوب رہے گا " یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہٰذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنفؒ نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا۔

" (۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ " مجبور انسان " آلہ ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اسی پر محدود رہے گا " یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا " تو ایسا قول جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ رضامندیٔ قائل پر موقوف رہتا ہے۔ وہ اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ " یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت۔ غلام کو مدبر بنانا، قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، ظہار اور ایلا کرنا، ایلاء سے بذریعہ قول رجوع کرنا، اسلام قبول کرنا۔ چنانچہ یہ سب ایسے تصرفات ہیں جو نہ فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرے تو بوجہ اکراہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکرَہ پر نافذ ہوگا۔

---

[1] قوله وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لان الاختيار الصحيح ما استبد فاعله بالقصد والاختيار واستقل فيه والاختيار الفاسد ما اتى به فاعله لغيره ان امكن اى نسبة الفعل الى المكره بالكسر ۱۲

[2] قوله فاقتصر عليه وقال بحر العلومؒ ان التكلم بلسان الغير محال لكنه لا يلزم منه ان يقتصر على المباشر المكره بالفتح بل الاقرب بحسب العقل ان يبطل ذلك القول ولا يثبت حكمه لانه صدر بالاكراه وقياسه على الهزل لا يصح فان الهازل راض بايقاع السبب وان كان لا يرضى بالحكم واما فيما نحن فيه فالمكره لا يرضى بالسبب بل يوقعه بالاكراه فيبطل فتأمل۔

[3] قوله والتدبير بان يقول لعبده مثلاً ان مت فانت حر والظهار تشبيه زوجته او ما عبر به عنها او جزء شائع منها بعضو يحرم نظره اليه من اعضاء محارمه نسباً او رضاعاً والايلاء حلف يمنع وطى الزوجة مدة الايلاء وهى للحرة اربعة اشهر وللامة شهران والفئ هو الرجوع عن الايلاء والذى هو اليمين والفئ القولى هو ان يقول مثلاً فئت اليها كذا فى الوقاية وغيرها ۱۲ ۔

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح[1] لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها و لا يجوز ان يجعل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطي والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر لكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكره الآمر ام لا۔

اور اگر فسخ کا احتمال رکھے اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع وغیرہ تو ان میں بھی یہ تم قول کا حکم ہی پر محدود رہے گا یعنی مکرَہ پر لیکن رضا متحقق نہ ہونے کے سبب سے یہ تصرفات فاسد شمار ہوں گے لہٰذا بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ اگر اکراہ زائل ہونے کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے سبب فساد دور ہو جائے گا اور مجبور کی طرف سے کسی قسم کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اپنے اقرار کے ذریعہ جس بات کی خبر دے رہا ہے نفس الامر میں اس کے ہونے پر ہی اس اقرار کی صحت کا دار و مدار ہے اور یہاں اس کے عدم پر دلالت پائی جاتی ہے یعنی خبر کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے وہ محض اپنے اوپر سے تلوار دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں یہ بات پائے جانے کی وجہ سے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بے بنیاد اقرار کو دوسرے کسی مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ کیونکہ معنی مجازی مراد لینے میں بھی متکلم کے قصد کی ضرورت ہے اور یہاں متکلم معنی مجازی کا قصد نہیں رکھتا ہے علاوہ ازیں مجازی کے احتمال کے مقابلہ میں یہاں دلیل کذب موجود ہے یعنی اکراہ۔ لہٰذا یہاں جہت کذب ہی قابل ترجیح ہوگی (۲) اور مجبور کے افعال کی دو قسمیں ہیں ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی جن میں مکرَہ کو دوسرے کا آلہ قرار دینا ممکن نہیں۔ جیسے کھانا پینا، جماعت اور زنا۔ تو ان کا حکم مکرَہ ہی پر منحصر رہے گا۔ کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا ہے اسی طرح جماعت بھی دوسرے کے آلہ سے نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی روزے دار کو کوئی شخص کھانے پر مجبور کرے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا۔ حکم دینے والا اگر روزے سے ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اسی طرح اگر کوئی کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے ہی پر ہوگا جبر کرنے والے پر نہیں ہوگا۔ لیکن اس مال کے ضمان کے متعلق فقہائے احناف نے اختلاف کیا ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ ضمان بھی کھانے والے ہی پر آئے گا حکم دینے والے پر نہیں اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مجبور جابر کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت تو یہاں کھانے والے ہی کو حاصل ہوئی ہے (والغرم بالغنم) جو کھائے سو بھرے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے۔ اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر کا کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کو ملا لیکن اگر کھانے والا بھرپیٹ تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کی منفعت نہیں ملی۔ اور اگر دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا آسودہ کیونکہ کھانے پر جبر کرنا درحقیقت دوسرے کے مال تلف کرنے پر جبر کرنا ہے۔ (ولان الاتلاف یتحقق اولا بقبض ثم یوجد منه الاکل بعد کون المال مغصوبا فی قبضة الآمر حکما) لہٰذا جابر ضامن ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ جماعت پر مجبور کیا جائے تو ارتکاب کرنے والے ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار رہے گا۔ اس فعل کا حکم جبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا کما سیأتی اور اگر اپنی بیوی ہی کے ساتھ جماعت کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ، اعتکاف، احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں بھی ضابطہ کی رو سے یہی ہونا چاہئے کہ حکم مرتکب ہی کے ساتھ محدود رہے وہی گنہگار ہو۔ اور قضا، کفارہ یا مالی ضمان جو کچھ بھی واجب ہو اسی پر واجب ہو۔ مگر اس کے متعلق صریح کوئی روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے یا نہیں۔

[1] قوله كلها اى سواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله سواء كانت بالاكراه الملجى وغيره [illegible] ميرشرف از نظام ۱۲

والثانی ای القسم الثانی من الافعال مایصلح المکرہ فیہ ان یکون آلۃ لغیرہ کاتلاف النفس والمال فانہ یمکن للانسان ان یاخذ آخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ اونفس احد لیقتلہ فیجب القصاص علی المکرہ بالکسر ان کان القتل عمدًا بالسیف لانہ ھو القاتل والمکرہ آلۃ لہ کالسکین وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال محمدؒ وزفرؒ یجب علی المکرہ لانہ ھو الفاعل الحقیقی وان کان الآخر آمرا وقال الشافعیؒ یجب علیھما اما المکرہ فلکونہ آمرًا واما المکرہ فلکونہ فاعلا وقال ابویوسفؒ لایجب علیھما لکون الشبھۃ دارئۃ لہ عنھما وکذا الدیۃ علی عاقلۃ المکرہ ان کان القتل خطاء وکذا الکفارۃ ایضا تجب علیہ ثم لما قسم المصنفؒ الاکراہ اولا الی فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ فالآن یقسم حرمۃ المکرہ بہ الی الاقسام الاربعۃ بعنوان آخر وان کان مآل التقسیمین واحدا فقال والحرمات انواع حرمۃ لاتنکشف ولاتدخلھا رخصۃ کالزنا بالمرأۃ فانہ لایحل بعذر الاکراہ قط اذ فیہ فساد الفراش وضیاع النسب لان ولد الزنا ھالک حکما اذ لاتجب علی الام نفقتہ ولایجب علی الزانی فادیلہ وان فھو داخل فی الاکراہ الحظر وقیل ھذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا کانت المرأۃ مکرھۃ بالزنا یرخص لھا فی ذلک اذ لیس فی التمکین معنی قتل الولد الذی ھو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنھا لاینقطع ولھذا اسقط الاثم عنھا وقتل المسلم فان حرمتہ لاتنکشف لان دلیل الرخصۃ خوف تلف النفس والعضو والمکرہ علیہ فی ذلک سواء فلاینبغی للمکرہ ان یتلف نفس احد اوعضوہ لاجل سلامۃ نفسہ اوعضوہ فصار الاکراہ فی حکم العدم فکانہ قتلہ بلا اکراہ فیحرم

اور دوسری، یعنی افعال کی دوسری قسم "وہ ہے جس میں مجبور دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے" جیسے جان یا مال تلف کرنا، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کسی کو پکڑ کر زبردستی دوسرے کے مال پر پھینک دے تاکہ اس کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے۔ تو (اکراہ کی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جبر کرنے والے پر جبکہ تلوار (یا دھار دار ہتھیار) سے قتل عمد کی صورت میں۔ کیونکہ اکراہ کرنے والا ہی دراصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے طور پر محض اس کے آلہ کے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ کا لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقۃً قتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص دونوں پر واجب ہوگا۔ جبر کرنے والے پر تو اس بنا پر کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہی فاعل حقیقی ہے۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں، کیونکہ نسبت قتل میں شبہ پیدا ہو گیا اور یہ شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں۔ اسی طرح دیت بھی واجب ہوگی جابر کے عاقلہ پر قتل خطاء کی صورت میں۔ علی ہذا القیاس کفارہ بھی واجب ہوگا اکراہ کرنے والے پر۔ مصنفؒ نے شروع بیان میں اکراہ پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان سے اس فعل کی حرمت کے اقسام اربعہ بتلاتے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے۔ چنانچہ فرمایا، اور جبری فعل حرام کی حرمت کی چند قسمیں ہیں (۱) ایسی حرمت جو فعل سے کبھی زائل نہ ہو اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا نہ ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا، کہ یہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں دوسرے کے فراش (زوجیت) کی خرابی ہے (اگر عورت منکوحہ ہو) اور نسب کی بربادی ہے (اگر غیر منکوحہ ہو)۔ اس لئے کہ ولد الزنا حکماً معرض ہلاکت میں ہے اس لئے کہ ماں پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہو سکتا ہے (عجز عن الکسب) اور زانی پر اس کی تربیت اور خرچ برداری کا واجب کی جا سکتی ہے (الا انقطاع النسب عنہ فیہلک الولد ...) پر عمل کرنا حرام ہے یا اسی نوع میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں ارتکاب زنا کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ عورت کی آمادگی زنا میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کا نسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہے۔ یا کسی مسلمان کو قتل کرنا، کہ اس کی حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہی رخصت کا سبب ہوا کرتا ہے (تاکہ اپنے کو ہلاکت سے بچائے) اور اس (ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں) مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جبر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان لے لے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ لہٰذا قتل مسلم پر اکراہ (تعارض حرمتین کی وجہ سے) کالعدم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال فهو حلال فی الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى[1] وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة[2] المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فی حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فی قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جازله ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل فی قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة فی الفرض او فی الرخصة ولهذا ای ولاجل ان الحرمة لم تسقط فی القسم الثالث والرابع اذا صبر فی هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلنی فی زمرة الشهداء واسلكنی[3] فی عدة السعداء يوما لاينفع مال ولابنون ولايغنی باس ولاحصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى اله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم۔

(۲) ایسی حرمت جو کلیۃً ساقط ہو جاتی ہے، اکراہ اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب، مردار اور سور کے گوشت کی حرمت، کہ نص کے ذریعہ ان اشیاء کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر"۔ تو اس آیت کی رو سے شدت بھوک اور اکراہ کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔ (۳) ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کلمۂ کفر کو زبان سے ادا کرنا، کہ کفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر بولنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراہ کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کا مال کھا لینا کہ یہ بذریعہ نص حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح تصرف میں لایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر اکراہ ملجی کے ذریعہ جبر کیا جائے تو غیر کا مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراہ کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا ضمان دینا ہوگا۔ کیونکہ اکراہ سے دوسرے کے مال کی عصمت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراہ کی یہ نوع بھی قسم رخصت ہی میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنفؒ نے اباحت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ اباحت کی مستقل کوئی مصداق نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں۔ اور اسی وجہ سے، یعنی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے، جب ان دونوں صورتوں میں اکراہ کے باوجود صبر کئے رہے (اور جبری فعل کا ارتکاب نہ کرے) یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنی جان کو قربان کر دیا۔

خداوندا! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور سعادت مندوں کے گروہ میں شامل فرما جس دن کہ نہ کسی کے مال و اولاد کچھ کام آئیں گے اور نہ کسی کی قوت و شوکت تیرے عذاب سے نجات دلا سکتی ہے۔ بحرمۃ نبینا وشفیعنا محمد صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ واہل بیتہ وازواجہ وذریاتہ وسلم۔

[1] قوله قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم فی قوله حرمت عليكم الميتة والدم الآية الا ما اضطررتم اليه ۱۲۔ [2] قوله فحالة المخمصة هو خلو البطن من الغذاء يقال رجل خميص البطن اذا كان طاويا خاويا كذا فی معالم التنزيل ۱۲۔ [3] قوله واسلكنی الخ فی المنتخب اسلاك درآوردن چیزے بچیزے والبأس سخت شدن درجنگ والحصن بالكسر جائے پناہ وہر موضع استوار كہ اندرون آں نتوان رسید ۱۲۔

العبد المفتقر الی اللہ الغنی الشیخ احمد المدعو بشیخ[1] جیون بن ابی سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصخدا الحنفی الصالحی ثم الہندی اللکنوی قد فرغت من تسوید نور الانوار فی شرح المنار بسابع شہر جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ سنة الف ومائة وخمس من ہجرة النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم فی الحرم الشریف للمدینة المنورة والبلدة المطہرة وکان ابتداؤہ فی غرة شہر المولود من الربیع الاول من السنة المذکورة فی مدة کان عمری ثمانیة وخمسین سنة والمرجو من جانب اللہ تعالیٰ ببرکة رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ان یجعلہ خالصا لوجہہ الکریم وینفع بہ المبتدئین وسائر المسلمین الطالبین ذوی الخُلق العظیم والاشفاق العمیم ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین ٥

(خاتمة الشارح) : بندہ محتاج الی اللہ الغنی شیخ احمد المعروف بہ شیخ (ملا) جیون ابن ابو سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا حنفی (مذہبا) صالحی (اصلا) پھر ہندی لکھنوی (انتقالا) عرض کرتا ہے کہ ۷ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ کو پاک سرزمین مدینہ منورہ کے حرم شریف میں یہ کتاب نور الانوار شرح منار کی تصنیف سے فارغ ہوا جس کا آغاز سال مذکورہ کے ماہ ربیع الاول کی ابتداء میں ہوا تھا جبکہ میری عمر اٹھاون سال کی تھی۔ بارگاہ الٰہی سے امیدوار ہوں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت وطفیل سے میری اس تالیف کو خالص اپنے لئے قبول فرمالے اور مبتدی طلبہ اور تمام مسلمانوں کے حق میں جو اخلاق فاضلہ اور شفقت عامہ کے حامل ہیں اس کو نافع بنائے۔ اے ہمارے رب فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے (وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین)۔

بحمد اللہ تعالیٰ و فضلہ وکرمہ مورخہ ۲۹ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۵ھ مطابق ۱۹ ستمبر ۱۹۸۴ء کو یہ ترجمہ اختتام کو پہنچا۔ دعا ہے کہ حق تعالیٰ اصل کتاب کی طرح اس کو بھی اپنی قبولیت خاصہ سے نوازے اور طلبہ مدارس اور اہل علم کے لئے مفید بنائے۔ آمین یا رب العالمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

عبید الحق بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی
فاضل دیوبند، مدرس مدرسہ عالیہ، ڈھاکہ

[1] قولہ الشیخ جیون بکسر الجیم وسکون المثناة التحتانیة وفتح الواو وسکون النون بالہندیة المحبة ... الخلیفة الاول الصدیق الاکبر رضوان اللہ علیہم ولد فی امیتھی وہی قریة من مضافات لکہنؤ ... حفظ القرآن ... الکتب ... وشغل بتحصیل الفنون الدرسیة ... ثم انتقل الی السلطان عالمگیر ... وتشرف بزیارة الحرمین الشریفین ... بعد تالیف ہذا الشرح خمسة وعشرین سنة ثم توفی ... ومن جملة المستفیدین من ہذا الشرح کما ذکر الشیخ العلامة ... محمد عبد الحی ... اللکنوی ... فی حاشیتہ ... من ہجرة سید الابرار علیہ الصلاة والسلام الی یوم القرار۔ ہذا آخر ما اجتنیناہ من ثمار ... ہذا التعلیق المسمی بازہار الازہار ... بحمد اللہ تعالیٰ کانہ نور علی نور۔ ومن لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور ٥